فتح الغفار بشرح المنار

المعروف

بمشكاة الأنوار في أصول المنار

تأليف

زين الدين بن ابراهيم الشهير بابن نجيم
الحنفي

الجزء الأول

الجزء الثاني

شركة مكتبة ومطبعة
مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر
شريف محمود الحلبي وشركاه خلفاء

الطبعة الأولى

روجعت بمباشرة فضيلة الأستاذ الشيخ

محمود أبو دقيقة

من أكابر علماء الحنفية بالأزهر الشريف والمدرس بكلية أصول الدين

فهرس

الجزء الأول من فتح الغفار بشرح المنار

صحيفة

[تمت]

فهرس

الجزء الثانى من فتح الغفار بشرح المنار

صحيفة

صحيفة

صحيفة

[تمت]

فهرس

الجزء الثالث من فتح الغفار بشرح المنار

صحيفة

صحيفة

صحيفة

[تمت]

فتح الغفار بشرح المنار

المعروف

بمشكاة الأنوار في أصول المنار

تأليف

زين الدين بن ابراهيم الشهير بابن نجيم

الحنفى

وعليه بعض حواش

للمرحوم الشيخ عبد الرحمن البحراوى الحنفى المصرى

الجزء الأول

المقرر تدريسه لطلبة السنة الثانية بكلية الشريعة الإسلامية

بالجامعة الأزهرية

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر

١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ م / ٧١١

ترجمة مصنف متن المنار

هو الإمام أبو البركات : عبد الله بن أحمد المعروف « بحافظ الدين النسفي » . المتوفى سنة ٧١٠ هـ فهو من علماء القرن السابع :

مولده

ولد بنسف ، بفتح الأول والثاني : وهي مدينة كبيرة واقعة بين جيحون وسمرقند . ويقال لها نخشب :

شهرته بين العلماء

وهو من طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين القوى والضعيف ، الذين شأنهم ألا ينقلوا في كتبهم الأقوال المردودة والروايات الضعيفة ، وكان إماما كاملا عديم النظير في زمنه ، مرجعا في الفقه والأصول ، بارعا في الحديث :

شيوخه الذين تلقى عنهم

تفقه على شمس الأئمة : محمد بن عبد الستار الكردرى ، وعلى : حميد الدين الضرير ، وبدر الدين خواهر زاده .

مؤلفاته

وله تصانيف معتبرة : منها [الوافى] متن فى الفقه ، وشرحه المسمى [بالكافى وكنز الدقائق] متن مشهور فى الفقه و [المصفى] شرح المنظومة النسفية فى الفقه و [متن المنار فى الأصول ، وشرحه كشف الأسرار] :

مغايرته لصاحب التفسير

وهو غير صاحب التفسير المشهور ، فإن اسمه نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد . المتوفى سنة ٥٣٧ هـ رحم الله الجميع آمين ؟

ترجمة صاحب فتح الغفار

هو الإمام العلامة ، الشيخ زين بن ابراهيم بن محمد بن محمد بن محمد بن بكر الحنفى الشهير « بابن نجيم » اسم بعض أجداده من علماء القرن العاشر .

مولده وتلقيه العلوم

ولد بمصر سنة ستّ وعشرين وتسعمائة ، واشتغل بالعلم على العلماء الموجودين بمصر فى عصره ، فأخذ الفقه عن الشيخ أمين الدين بن عبد المتعال الحنفى ، والشيخ أبى الفيض السلمى ، والشيخ شرف الدين البلقينى ، وشيخ الإسلام أحمد بن يونس . الشهير « بابن الشلبى » وأخذ العلوم العربية والعقلية عن جماعة كثيرين : منهم الشيخ نور الديلمى المالكى ، والشيخ شقير المغربى .

بعض تلامذته

وانتفع به خلق كثير : منهم أخوه [صاحب النهر] : شارح [كنز الدقائق] والعلامة الغزى [صاحب منح الغفار : شرح متنه تنوير الأبصار] .

تصوّفه

وأخذ الطريق عن الشيخ العارف بالله تعالى : سليمان الخضيرى .

مؤلفاته

ومؤلفاته المعروفة [الأشباه والنظائر] و [البحر الرائق شرح كنز الدقائق] و [مختصر التحرير] و [مشكاة الأنوار فى الأصول] و [الفوائد الزينية فى الضوابط والاستثناءات] و [الرسائل الزينية] . أما تعاليقه على هوامش الكتب وحواشيها ، وكتابته على أسئلة المستفتين فشىء كثير .

وفاته رحمه الله

وتوفى يوم الأربعاء ، وقت الضحى ، ثامن رجب الفرد الحرام ، من شهور سنة سبعين وتسعمائة ، وقيل سنة تسع وستين وتسعمائة ، ودفن مع أخيه الشيخ عمر [صاحب النهر] بالقرب من قبر السيدة سكينة بنت سيدنا الإمام الحسين بمصر ، رضى الله عن الجميع آمين .

ترجمة صاحب الحواشى

هو الإمام العلامة الحسيب النسيب ، الشيخ عبد الرحمن البحراوى الحنفى .

مـــولده ونشأته

ولد رحمه الله تعالى بكفر العيص : قرية على شاطئ النيل بمديرية البحيرة من الديار المصرية سنة ١٢٣٥ هـ ولما بلغ من العمر حوالى أربع سنين توفى والده وانتقلت به أمه إلى مصر قاصدة شيخ الإسلام الشيخ القويسنى لروابط الصداقة بينه وبين المرحوم جده ، وذلك بإشارة من المرحوم والده لينشأ نشأة دينية . فحفظ القرآن الكريم ، وبعد ذلك لازم السيد الشريف المرحوم : الشيخ محمدا الكتبى الحنفى ، فأمره بحفظ المتون ، وكان ذلك سنة ١٢٤٩ هـ :

شـــيوخه الـكرام

وفى سنة ١٢٥١ هـ حضر دروس المشايخ ، فتلقى الفقه والحديث والتفسير على الشيخ محمد الكتبى ، والشيخ محمد الرافعى الكبير ، شقيق المرحوم : الشيخ عبد القادر الرافعى ، وتلقى المعقول على الشيخ مصطفى البولاقى ، والشيخ محمد التميمى المغربى الكبير ، والشيخ ابراهيم السقا ، والشيخ أحمد منة الله ، والشيخ ابراهيم الباجورى ، والشيخ محمد عليش وأضرابهم

تأهله للتـــدريس

وقد اجتهد فى التحصيل حتى تأهل للتدريس سنة ١٢٦٤ هـ ومازال مشتغلا بالتدريس وتحقيق العلوم إلى أن أصيب بمرض الوفاة فى نصف شعبان ١٣٢١ هـ .

تلامـــذته

وتخرج من درسه أجلاء علماء الحنفية ، ومن بينهم حضرات أصحاب الفضيلة ، المرحوم : الشيخ محمد عبده « مفتى الديار المصرية سابقا » والمرحوم الشيخ محمد بخيت « مفتى الديار المصرية سابقا » والمرحوم الشيخ حسونة النواوى « شيخ الجامع الأزهر سابقا » والمرحوم الشيخ عبد الرحمن القطب النواوى « شيخ الجامع الأزهر سابقا » :

المناصب التى تولاها ومؤلفاته

وتقلد وظائف عديدة : منها قضاء الاسكندرية وإفتاء المجلس الخصوصى ورياسة المجلس الأول بالمحكمة الشرعية وإفتاء الحقانية ، وله تقريرات شريفة على معظم الكتب الشرعية وغيرها :

وفاته رحمه الله

وكانت وفاته يوم السبت ٢٣ محرم ١٣٢٢ هـ . ودفن بقرافة المجاورين بالقرب من مدفن شيخ الإسلام شمس الدين الانبابى بالقاهرة رحمه الله تعالى آمين ؟

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ

(قرآن كريم)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى نوّر منار الشرع بالقرآن العظيم وحققه ، ونقحه بالسنة الشريفة وحرره ووضحه بالمجتهدين وأصله وقوّمه من بين الأديان وفضله ، والصلاة والسلام على من خصه الله تعالى بأعظم الكمالات وشرّفه ، وعلى آله وأصحابه ما أثنى عبد على مولاه وعظمه :

[وبعد] فهذا شرح ألفته على [المنار] فى أصول الفقه ، شرعت فيه حين أقرأته بالجامع الأزهر درسا بدرس سنة خمس وستين وتسعمائة ، يحل ألفاظه ويبين معانيه ، معرضا فيه عن التطويل والاسهاب ، مقتصرا فيه غالبا على كلام جماعة من محققى المتأخرين من أصحابنا : كصدر الشريعة ، وسعد الدين التفتازانى ، وابن الهمام ، والأكمل ، مبينا للأصح المعتمد مفصحا عما هو التحقيق والأوجه ، وسميته : ـ

بمشكاة الأنوار فى اصول المنار

راجيا من الله تعالى القبول ، إنه تعالى خير مأمول ؛ هذا وقد كنت اختصرت تحرير الأصول قبله لمولانا المحقق ابن الهمام ، وسميته [لبّ الأصول] وهو حسبى ونعم الوكيل .

قال رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد) هو الثناء باللسان على الجميل ، والشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب الإنعام ، سواء كان ذكرا باللسان ، واعتقادا بالجنان وعملا بالأركان ، فمورد الحمد هو اللسان وحده ومتعلقه يعم النعمة وغيرها ، ومورد الشكر يعم اللسان وغيره ومتعلقه يكون النعمة وحدها ، فالحمد أعم باعتبار المتعلق وأخص باعتبار المورد والشكر بالعكس(١) ، ومن هنا تحقق تصادقهما فى الثناء باللسان فى مقابلة الإحسان وتفارقهما فى صدق الحمد فقط على الوصف بالعلم والشجاعة ، وصدق الشكر فقط على الثناء

---

(١) ومن هنا قيل : إن الشكر يختص بالفواضل وهى المزايا المتعدية ، بخلاف الحمد فإنه يترتب على الفضائل وهى المزايا التى لا تتعدى كذا فى حاشية السيد اه .

بالجنان فى مقابلة الاحسان كذا فى المطول ، ولم يقيد الجميل بالاختيارى نظرا إلى أن المدح والحمد أخوان ، ومن قيده به أخرج به المدح فإنه الثناء باللسان على الجميل مطلقا وهو الراجح والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة إلى مايعرفه كل أحد أن الحمد ماهو ، أو للاستغراق ، إذ الحمد فى الحقيقة كله له ، إذ مامن خير إلا وهو موليه بواسطة أو بغيرها قال ـ ومابكم من نعمة فمن الله ـ ذكره البيضاوى واختار الأول فى الكشاف بناء على أنه المتبادر إلى الفهم الشائع فى الاستعمال لاسيما فى المصادر وعند خفاء قرائن الاستغراق أو على أن اللام لاتفيد سوى التعريف والاسم لايدل إلا على مسماه فإذا لايكون ثمة استغراق كذا فى المطول (لله) اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولذا لم يقل للخالق أو الرازق أو نحوهما مما يوهم اختصاص استحقاقه الحمد بوصف دون وصف (الذى هدانا) تعرض للانعام بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيها على استحقاقها الذاتى والوصفى ، والهداية دلالة بلطف ، وهداية الله تعالى تتنوع أنواعا لايحصيها عدّ لكنها تنحصر فى أجناس مترتبة : الأول إفاضة القوى التى بها يتمكن المرء إلى الاهتداء إلى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة والظاهرة . والثانى نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل . والثالث إرسال الرسل وإنزال الكتب : والرابع أن يكشف على قلوبهم السرائر ويريهم الأشياء كما هى ذكره البيضاوى (إلى الصراط المستقيم) طريق الحق ، وقيل ملة الاسلام ، والمستقيم المستوى وقد جرى على الأصل وهو تعدية هدى باللام أو إلى ، وخولف الأصل فى الفاتحة كما لايخفى (والصلاة على من اختصّ بالخلق العظيم) دعاء للشارع صلى الله عليه وسلم الناصب للأدلة تلو الثناء على الله تعالى ، لما أنّ أجلّ النعم الواصلة إلى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل إلى النعم الدائمة فى دار السلام ، وذلك بتوسط النبى عليه الصلاة والسلام ، وفى ترك التصريح باسمه تنويه بشأنه ، وتنبيه على أن اختصاصه بالكمالات أمر جلىّ لايخفى على أحد . والخلق بضم اللام وسكونها : السجية والطبع كذا فى الصحاح ، وذكر القرطبى فى تفسيره : الخلق فى اللغة هو مايأخذ الانسان به نفسه من الأدب ، لأنه يصير كالخلقة فيه ، فأما ماطبع عليه من الأدب فهو الخيم ، وهو بالكسر السجية والطبيعة لاواحد له من لفظه ، فيكون الخلق الطبع المتكلف ، والخيم الطبع الغريزى انتهى ، وصفه بالعظيم اتباعا لقوله تعالى ـ وإنك لعلى خلق عظيم ـ وأصح الأقوال فى تفسيره ما ذكرته عائشة رضى الله عنها كما رواه مسلم « كان خلقه القرآن » ذكره القرطبى ، يعنى التأدب بآداب القرآن .

وحاصله تخليته من كل عيب بها وتحليته بمحاسنها ومكارمها (وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم) دعاء لمن عاون الشارع فى تنفيذ الأحكام وتبليغها إلى العباد : أى وعلى أهل بيته أو كل من تبعه من المتقين إلى يوم القيامة ، والظاهر إرادة الثانى هنا لتدخل الصحابة ومن له

خطر ، وصحح فى شرح المنظومة أنهم من حرمت عليهم الصدقة ، وأصله أهل بدليل أهيل(١) خص استعماله فى الأشراف ومن له خطر ، وعن الكسائى : سمعت أعرابيا فصيحا يقول أهل وأهيل وآل وأويل(٢) . والدين الشريعة ، وقيل الطاعة ، وقيل الجزاء ، والمناسب هنا الأول ، وهو والشريعة والإيمان والإسلام والملة واحد بالحقيقة والاختلاف بالاعتبار ، وقد عرفوه بأنه وضع إلهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات ، وتمام تقريره فى التقرير للأكمل وهو معنى الإيمان وهو التصديق بجميع ماجاء به محمد صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى مما علم مجيئه به ضرورة ، وإطلاقه على دين المجوس ومن لا كتاب له بالاشتراك اللفظى ، وعلى الأديان الحقة بالاشتراك المعنوى بالتشكيك ، لأن بعض الأديان أشد من بعض وما شأنه ذلك لا يكون متواطئا .

واعلم أن اللفظ ومفهومه إما أن يتحدا أو يتعددا أو يتحد الاسم ويختلف مسماه أو بالعكس فالأول إما أن يصح أن يشترك فى مفهومه كثيرون بالفعل أو بالقوة فهو الكلى ، أو لا يصح وهو الجزئى الحقيقى ، والكلى إن تساوى صدقه على ما تحته فمتواطئ كالإنسان ، وإن اختلف بشدة وضعف أو تقدم أو تأخر فمشكك كالموجود والأبيض . والثانى المتباينة كالإنسان والفرس ، والثالث إن وضع للكل وضعا أو لا فمشترك كالعين سواء تباينت المسميات كالجون للسواد والبياض أو لم تتباين كالأسود على الأسود علما وصفة فإن مداوله فى العلمية الذات وفى الاشتقاق الذات مع الصفة ، فالمدلول فى العلم جزء المدلول فى المشتق ومداوله مشتقا صفة لمداول العلم ، وإن وضع لبعضها ثم استعير لغيره فاستعماله فى الموضوع حقيقة وفى غيره مجاز ، والرابع المترادفة كالإنسان والبشر كذا فى البدائع ، والفرق بين المترادفين والمتساويين أن فى الأول المفهوم واحد وفى الثانى مختلف وماصدقهما واحد كالناطق والضاحك إليه أشار فى التحرير ، والتقويم من قومت الشىء فهو قويم أى مستقيم .

وفى ذكر الصراط والدين براعة استهلال ، وهى ذكر شىء فى افتتاح الكلام يدل على أن مقصوده فى أى فن من الفنون ذكره العينى .

(اعلم) أن من حاول علما فعليه أن يتصوره بحده أو رسمه ويعرف موضوعه وغايته واستمداده ليكون على بصيرة فى طلبه ، فأصول الفقه علما : العلم بالقواعد التى يتوصل بمعرفتها إلى استنباط الفقه ، ويقال على القواعد نفسها لأن اسم كل علم يصح أن يقال للادراك والمتعلقاته

---

(١) (قوله بدليل أهيل) رده ابن أمير حاج فى شرح التحرير وأطال فى رده بكلام فى غاية الحسن فليراجع .

(٢) أى فلكل منهما مصغر يخصه فهما مادتان مختلفتان اهـ .

وكذا القضية والقاعدة، وهي قضية كلية كبرى لسهولة الحصول لانتظامها عن محسوس كهذا أمر والأمر للوجوب فهذا للوجوب: والفقه التصديق بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها وهو بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن واليقين، وقولهم التفصيلية تصريح باللازم وإخراج علم الخلاف به غلط كما أفاده في التحرير: وذكر الأكمل في شرح مختصر ابن الحاجب أن العلمية تنافي التعريف، إذ لا يجوز أن يقال زيد من حيث إنه علم لفلان معرف بكذا وكذا فإن التعريف للكليات، وأن كونه موضوعا لنوع من العلم ينافي العلمية لأن النوع كلي والعلم لا يكون إلا للجزئي الحقيقي انتهى:

وموضوعه الدليل السمعي الكلي من حيث يوصل العلم بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام لأفعال المكلفين أخذا من مشخصاته وتمامه في التحرير:

وغايته معرفة الأحكام الشرعية كذا قالوا، وتعقبهم الأكمل بأن التحقيق أنها معرفة استنباط الأحكام، واستمداده من الكلام والعربية والأحكام الشرعية من جهة تصورها لا من جهة العلم بثبوتها كذا في البدائع وغيره، وتعقبهم الأكمل بأنه لاحاجة له إلى علم الكلام لأن المستمد المجتهد فقط والإيمان حاصل له و(أن أصول الشرع) أي أدلة المشروع فالأصول الأدلة وجهات دلالتها وحال المستدل بها على وجه كلي كذا في البدائع، والشرع وإن جاز أن يكون علما لهذا الدين وأن يكون بمعنى الشارع لكن المراد به هنا المشروع كالضرب بمعنى المضروب لأن معنى إضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسألة مايختص بها باعتبار كونه دليلا عليها، فأصل الفقه مايختص به من حيث إنه مبني له ومستند كذا في التلويح، وذكر في حاشية العضد بعده، ولهذا جزمنا بأن الشرع في قولهم: أصول الشرع بمعنى المشروع لا الشارع ليفيد هذا الاختصاص اهـ، وصرح الهندي في شرح المغني بأنه الراجح، لأن المتبادر من إضافة الأصول إلى شيء أن يكون ذلك الشيء فرعه، والذي جزم به المصنف في شرحه أن المعنى أصول الأحكام المشروعة، وذكر في الكشف الكبير أن المشروع يتناول العلل والأسباب والشروط كما يتناول الأحكام، فإن كان المراد منه الجميع، ومن المعلوم أن القياس لامدخل له في إثبات ماسوى الأحكام، فالمعنى مجموع الأدلة التي تثبت بها المشروعات أربعة من غير نظر إلى أن كل واحد يثبت الجميع أو البعض، وإن كان المراد منه الأحكام لاغير وهو الظاهر، فالمعنى الأدلة التي يثبت بكل واحد منها الأحكام أربعة اهـ (ثلاثة الكتاب والسنة وإجماع الأمة) أي ثم السنة ثم الإجماع، لأن الكتاب حجة من كل وجه والسنة حجيتها ثابتة به والإجماع بهما (والأصل الرابع القياس) أطلقه فانصرف إلى الشرعي لأنه عند الإطلاق لاينصرف إلا إليه فخرج القياس العقلي، ومن قيده بالمستنبط من الثلاثة أشار به إلى فرعيته، وأفرده بالذكر لانحطاط رتبته، لأنه أصل بالنسبة إلى حكمه

فرع بالنسبة إلى الثلاثة، أو لأن الأصل فيه الظن والقطع لعارض، وأمر الثلاثة على العكس، ولا يرد على الانحصار في الأربعة شريعة من قبلنا لأنها تابعة للكتاب أو السنة، ولا آثار الصحابة لأنها تابعة للسنة، ولا التعامل لأنه تابع للإجماع، ولا التحري واستصحاب الحال لأنهما تابعان للقياس (أما الكتاب) أى السابق، وهو فى اللغة اسم للمكتوب فهو من الأسماء المشبهة بالصفات كالإمام، وليس بصفة غلب فى عرف الشرع على ما ذكره كما غلب فى عرف العربية على كتاب سيبويه، فهو علم بالغلبة مقارنا لأل لا كما زعم الشارح(١) من أن اللام فيه للعهد (فالقرآن) فى اللغة مصدر بمعنى القراءة، غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على ألسنة العباد، وهو فى هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلذا جعله تفسيرا له وباقى الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به، لا أن المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود فى الحد، ولا أن القرآن مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله وغيره على ما توهمه البعض، لأنه مخالف للعرف بعيد عن الفهم، وإن كان صحيحا فى اللغة كذا فى التلويح، واختار فى التحرير أن تعريف الكتاب بالقرآن لفظى. ثم هو يطلق على الكلام الأزلى: وهو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والأصوات لا يختلف الأمر والنهى والإخبار، ولا تتعلق بالماضى والحال والاستقبال إلا بحسب التعلقات والإضافات كالعلم والقدرة، ويطلق على الكلام اللفظى الحادث المؤلف من الأصوات والحروف القائمة بمحالها على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم، إلا أن الأحكام لما كانت فى نظر الأصولى منوطة بالكلام اللفظى دون الأزلى جعل القرآن اسما له، واعتبر فى تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم، ولم يكتف فى تمييزه بمجرد ذكر النقل لأن التعريف لابد وأن يساوى المعرف فذكر باقى القيود لتحصيل المساواة (المنزل على الرسول) أى على رسولنا مخرج لسائر الكتب السماوية والأحاديث القدسية، وفى تهذيب الأسماء واللغات للنووى عن الشافعى أنه يكره أن يقول: قال الرسول بدون إضافة ولم أره فى كلام أئمتنا (المكتوب فى المصاحف) مخرج لما نسخت تلاوته، سواء بقى حكمه أو لا، والمصحف فى اللغة ما جمع فيه الصحائف مطلقا، وفى العرف ما جمع فيه صحائف القرآن: قال فى التحرير: وهذا التعريف اسمى للحجة القطعية الآن فلا دور(٢) انتهى.

---

(١) قوله لا كما زعم الشارح: قال شيخ مشايخنا الغنيمى: مازعمه الشارح صحيح، لأن الكتاب له إطلاقان: إطلاق بمعنى العلمية، وإطلاق آخر لا بهذا المعنى وكون أل فيه للعهد مبنى على الثانى فتأمل، كذا بهامش أصل هذه النسخة.

(٢) لأن المعرف القرآن الذى هو حجة فى حقنا لا القرآن بالحقيقة، والقرآن المذكور فى تعريف المصحف هو القرآن بالحقيقة اهـ ابن نجيم.

ولهذا يندفع أيضا ماأورد من لزوم الدور فيما بعده ، فإن النقل إلينا لا يتصور إلا بعد تصور المنقول (المنقول عنه نقلا متواترا بلاشبهة) مخرج للمشهور والشاذ ولم يخرجا بما جاء قبله لأن اللام في المصاحف للجنس فأبطلت معنى الجمعية ، ولا يقال لم يوجد النقل متواترا في حقه وحق من سمع من فيه ، لأنا نقول شرطيته لثبوته في حقنا لا في نفس الأمر وعن اشتراطه لزم فيما لم يتواتر نفي القرآنية قطعا كالقراءة الشاذة فالاتفاق على عدم الاكتفاء بها في الصلاة ، وفي أصول شمس الأئمة أن الصلاة تفسد بها ، والمذكور في الفروع عدم الفساد مطلقا ، فيحمل الأوّل على ما إذا كان قصة ، والثاني على ما إذا كان ذكرا ، وهو أولى من القول ببطلان إطلاقهم كما وقع في التحرير ، وهي حجة ظنية عندنا لأنها منقول عدل عن النبي صلى الله عليه وسلم ، والخطأ في قرآنيته لا في خبريته وانتفاء الأخص لا ينفي الأعم .

وقد اختلف في البسملة ، والحق أنها من القرآن ، لكن لم يكفر جاحدها مع إنكاره القطعي للشبهة القوية بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح إلى حيز الإشكال ، فهي قرآن لتواترها في محله ولا كفر لعدم تواتر كونها في الأوائل قرآنا . والحاصل أن الموجب لتكفير جاحده إنكار ماتواتر في محله وماتواتر كونه قرآنا ، والمعتبر في إثبات القرآنية الأول فقط .

ثم اعلم أن القرآن لا باعتبار كونه حجة في حقنا كلام عربي منزل للإعجاز بجمل خاصة وأن كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه ، لأنهم إنما يبحثون عنه من حيث إنه دليل على الحكم ، وذلك آية آية لا مجموع القرآن ، لكن إذا أطلق علما بالغلبة يراد به مجموع اللفظ المذكور المحتج بأبعاضه ، وإن أطلق مرادا بلامه الجنس فمعناه القدر المشترك بين المجموع وبين كل بعض منه ، وهو مادل على المعنى فيتناول حروف المعاني ، ولذا بحثوا عنها ، فاندفع ما في التلويح من أنه إن بقي على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في الشرع .

واعلم أنه قد اختلف في تكفير من أنكر المعوّذتين مع القطع بقرآنيتهما ، وما عن ابن مسعود من إنكارهما لم يصح وإن ثبت خلوّ مصحفه لم يلزم إنكاره لجوازه لغاية ظهورهما ، أو لأن السنة عنده أن لا يكتب منه إلا ما أمر عليه الصلاة والسلام بكتبه ولم يسمعه ، واختار في الفتاوى البزازية تكفير منكرهما للإجماع على كونهما منه .

ومما يتعلق بهذا المبحث من الفروع أن من قال بخلق القرآن يكفر ، واختار في البزازية عدمه لاحتمال إرادته المقروء بألسنتنا وهو مخلوق ، بل الظاهر إرادته وأن من قرأ القرآن على الدفّ والقضيب يكفر وكذا من أدخل آية منه في المزاح ، وأن القرآن يخرج عن كونه قرآنا بالقصد فحل للجنب على قصد الثناء والدعاء ، وفي الظهيرية لو حلف لا يقرأ القرآن فقرأ الفاتحة

على قصد الثناء والدعاء لا يحنث، ولا يحنث بالبسملة إلا أن ينوى التى فى سورة النمل (وهو اسم للنظم والمعنى) أى القرآن النظم الدال على المعنى لأن كونه عربيا مكتوبا منقولا صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى، واختار النظم هنا لأن القرآن عبارة عن الكلمات المترتبة بترتيبه الخاص، فلو غير ذلك الترتيب بتقديم وتأخير مابقى القرآن قرآنا ولا يضر إطلاقه على الشعر لأن حقيقته جمع اللؤلؤ فى السلك بحسن الترتيب، ومنه نظم الشعر ففيه تشبيه الكلمات بالدرر، واللفظ حقيقة الرمى، ومنه اللفظ بمعنى التكلم فأوثر النظم رعاية للأدب، واختار فى تعريف الخاص ونحوه اللفظ لأن الموصوف به المفرد منه دون النظم المركب، وأشار المؤلف إلى رد قول من زعم أن المعنى المجرد قرآن على قول الإمام أخذا من تجويزه القراءة بالفارسية فى الصلاة إنما رخص فى إسقاط لزوم النظم لأن مبناه على التوسع، والمعنى هو المقصود لاسيما فى حالة المناجاة، وغير العربى وإن لم يكن منزلا منقولا مكتوبا لكن أقامه مقام العربى تقديرا، واختلف فى سقوطه رخصة أهى رخصة إسقاط أو ترفيه، فذهب فى الكشف الكبير إلى الأول وتعقبه الإتقانى فى الأصول بأنه لو كان كذلك لم يكن الأصل مشروعا كالإتمام فى السفر، فالحق الثانى كالإفطار للمسافر فى رمضان وجوابه أنه لم يجعل إسقاط النظم رخصة إسقاط وإنما جعل إسقاط لزومه هو الرخصة فلا يلزم ماذكر كما لا يخفى، ولا يرد عليه قوله تعالى - وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربى مبين، وإنه لفى زبر الأولين - لجواز تعلقه بالمنذرين كما يجوز تعلقه بنزل، وتمامه فى التقرير للأكمل ومع ذلك فالأصح رجوع الإمام عنه إلى قولهما إنه لا تجوز القراءة بغير العربى فيها للقادر لأن المأمور به قراءة مسمى القرآن، وهو وإن كان الاسم مشتركا بين الكلى والشخصى انحصر الكلى فيما فى الخارج وقولهم النظم ركن زائد لا يفيد بعد دخوله ومقتضى كون النظم داخلا أن يكون العاجز عنه كالأمى فلو قرأ بالفارسية قصة فسدت لا ذكرا قال فى التحرير إنه الأوجه مع اتفاقهم على الجواز بها للعاجز مطلقا، ودل كلام المصنف أنه لا يشتمل على ما لا معنى له، وأما التأكيد كنفخة واحدة فكثير وإبداء فائدته قريب. وأما الحروف المقطعة فمن المتشابه، وفيه خلاف سيأتى، والخلاف فى أن معناه هل يعلم أو لا، فاللازم عدم العلم بمعناه لا عدم معناه كما أفاده فى التحرير (وإنما تعرف أحكام الشرع) أى الشارع، وللحكم إطلاقات فيطلق فى العرف على إسناد أمر إلى آخر: أى نسبته إليه بالإيجاب أو السلب، وفى اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، وفى اصطلاح المنطق على إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا، وفى اصطلاح الفقهاء على وصف الفعل سواء كان أثرا للخطاب كالوجوب والحرمة أو لم يكن كالنافذ واللازم والموقوف، وغير اللازم كالوقف

عندالإمام كما فى التحرير ، وهو أولى مما فى التنقيح من أنه عندهم يطلق على ما يثبت بالخطاب وذكر المولى سعد الدين فى حاشية العضد عن المحصول قولهم الحل والحرمة من صفات الأفعال ممنوع إذ لا معنى عندنا لكون الفعل حلالا إلا مجرد كونه مقولا فيه رفعت الحرج عن فعله ، ولا معنى لكونه حراما إلا كونه مقولا فيه لو فعلته عاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله ، والفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول من الفعل صفة وإلا لحصل للمعدوم صفة ثبوتية لكونه مذكورا أو مخبرا عنه ومسمى بالاسم المخصوص انتهى ، فالحكم المذكور فى تعريف الفقه بالمعنى العرفى عند المحققين وهو النسبة الثابتة بين الأمرين التى العلم بها تصديق كما اختاره فى التلويح وقد تكلف صدر الشريعة فجوّز أن يراد به الحكم الأصولى وهو بعيد ، والحكم المذكور هنا فى قوله أحكام الشرع بالمعنى الفقهى وبه خرج القصص والأمثال والمواعظ الواردة فى القرآن لأن نظرهم ليس فيها وهى وإن تعلق بها أحكام من وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلاة وحرمة القراءة على الجنب فهى أحكام تعلقت بالجميع ولم تثبت معرفتها بالجميع ، وإنما ثبتت ببعض النصوص من الكتاب أو السنة كما فى الكشف (بمعرفة أقسامهما) أى النظم والمعنى رد أيضا على من زعم أن المعنى المجرد قرآن عنده (وذلك) أى أقسامهما على تأويل المذكور وإلا فالأصل وتلك (أربعة) لأن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لابد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه ، فتقسيم اللفظ بالنسبة إلى معناه إن كان باعتبار وضعه له فهو الأول وإن كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث ، وإن كان باعتبار دلالته عليه فإن اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثانى وإلا فهو الرابع والجميع أقسام النظم بالنسبة إلى المعنى كما صرح به فى التوضيح أخذا بالحاصل وميلا إلى الضبط لا كما اختاره بعضهم من أن الثلاثة الأول أقسام النظم ، والرابع أقسام المعنى (الأول فى وجوه النظم) أى فى جهات النظم أى اعتباراته (صيغة ولغة) أى هيئة ومادة لأن الصيغة هى الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات ، وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هى اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة إليها والواضع كما عين حروف ضرب بإزاء المعنى المخصوص عين هيئته بإزاء معنى المضىّ ، فاللفظ لا يدل على معناه إلا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ ، والأقرب ما فى التنقيح من أن هذا القسم باعتبار وضعه للمعنى ، وقدم الصيغة على المادة مع تأخرها عنها فى الوجود لما علم أن أكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الأمر والنهى اللذين عليهما مدار الأحكام الشرعية فلهذه الفائدة اللطيفة عدل عن ذكر الوضع كما ذكره خسرو فى حاشية التلويح والوضع أعم من الشرعى واللغوى كما لا يخفى (وهى أربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول) لأنه إن دل على معنى واحد فإما على الانفراد وهو الخاص ، أو على الاشتراك بين الأفراد وهو العام ، وإن دل على معان متعددة فإن ترجح البعض على البعض فهو المؤول

وإلا فالمشترك وقد أسقط المحققون المؤول من درجة الاعتبار لأنه ولو كان من المشترك ليس باعتبار الوضع بل عن رفع إجمال بظني فهي ثلاثة(١) كما في التحرير واختاره منصور القاآني لأن الترجيح وعدمه إنما يكون بالاستعمال وكلامنا قبله، وجعلها في التوضيح أربعة بإسقاط المؤول وإدراج الجمع المنكر بناء على ما اختاره من أنه واسطة بين الخاص والعام (والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي أربعة أيضا: الظاهر والنص والمفسر والمحكم) أي طرق إظهار المعنى ومراتبه كما في التلويح، والظاهر أنها في الكل بمعنى الاعتبارات كما ذكره خسرو: والبيان إظهار المعنى أو ظهوره للسامع، وقدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا إلى أن التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ، وتصرف في المعنى، والأول مقدم على الثاني، ثم الاستعمال مرتب عليهما حتى كأنه لوحظ أولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه كذا في التلويح وبه اندفع ما في التوضيح من أن الاستعمال مقدم

---

(١) قوله فهي ثلاثة لأن اللفظ إن كان مسماه متحدا ولو بالنوع كرجل وفرس أو متعددا مدلولا على خصوص كميته أي كمية عدده به: أي بلفظه فالخاص فدخل المطلق والعدد والأمر والنهي في الخاص، فالأمر والنهي والمطلق لانطباق كون مسماه متحدا ولو بالنوع عليها، والعدد لانطباق كون مسماه متعددا مدلولا على خصوص كميته به عليه وإن تعدد المعنى بلا ملاحظة حصر فإما بوضع واحد فمن حيث هو كذلك: أي فاللفظ من حيث إنه لم يلاحظ الواضع حصر معناه في كمية بل وضع اللفظ لمجموع المتعدد كائنا ما كان عدده وضعا واحدا هو العام فهو لفظ وضع وضعا واحدا لمعنى متعدد لم يلاحظ حصره في كمية أو بوضع متعدد فمن حيث هو كذلك: أي فاللفظ من حيث إنه دال على معنى متعدد بوضع متعدد من غير ملاحظة حصر لكميته هو المشترك، فهو لفظ وضع وضعا متعددا لمعان متعددة ولم يلاحظ حصرها في كمية فيدخل في العام الجمع المنكر كرجال لأنه يصدق عليه لفظ وضع وضعا واحدا لمعنى متعدد ولم يلاحظ حصره في كمية فلا يكون واسطة بين العام والخاص، هذا على عدم اشتراط الاستغراق في العام كما هو قول أكثر مشايخنا البخاريين وعلى اشتراط الاستغراق فيه كما هو قول مشايخنا العراقيين والشافعية وغيرهم، فمتحد الوضع إن استغرق فالعام وإلا فالجمع أي فيقال وإن تعدد بلا ملاحظة حصر فإما بوضع واحد فمن حيث هو كذلك إن استغرق ما يصلح له فالعام وإلا فالجمع المنكر فهو حينئذ واسطة بين الخاص والعام كذا في التحرير وشرحه ثم قال وأخذ الحيثية يبين عدم العناد بجزء المفهوم بين المشترك والعام: أي فليس موجب العناد بينهما ذاتيا داخلا، وهو الفصل كما هو بين الإنسان والفرس فإنه سيظهر تصادق المشترك مع العام ومع الخاص فهو تقسيم بحسب الاعتبار ولذا أخذت الحيثية اهـ.

على ظهور المعنى وخفائه ولذا قدمه فى التنقيح على قسم البيان وإنما كان أربعة أيضا لأنه إن ظهر معناه فإما أن يحتمل التأويل أو لا فإن احتمل فإن كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر وإلا فالنص وإن لم يحتمل فإن قبل النسخ فهو المفسر وإلا فالمحكم (ولهذه الأربعة أربعة تقابلها وهى الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه) لأنه إن خفى معناه فإما أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفى، أو لنفسها فإن أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل، وإلا فإن كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل، وإلا فهو المتشابه، والمراد بالمقابلة أن يكون موجبها مخالفا لموجب الأقسام الأول، وليست من قسم البيان لأن البيان هو الإظهار أو إزالة الخفاء فلا يتناولها إذ الشىء لا يتناول ماينافيه فلذا لم يجعل قسم البيان ثمانية ولا يلزم أن تكون أقسام النظم والمعنى خمسة إذ ذكرها هنا وقع تبعا كذا ذكر الهندى (والثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وهى أربعة أيضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية) لأنه إن استعمل فى موضوعه فحقيقة، وإن كان فى غيره لعلاقة فمجاز، وكل منهما إن ظهر مراده فصريح، وإلا فكناية، ومن حذف ذكر العلاقة ورد عليه الهزل (والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعانى) أى معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعانى الكلام بأنه يطلع عليه من طريق العبارة أو الاشارة أو غيرهما فإن للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتقريرا على المعنى الوضعى أو تجاوزا عنه بحسب إرادة المتكلم واستعماله فأشار بقوله على المراد إلى هذا القسم وبقوله والمعانى إلى الأولين كذا فى الكشف. والحاصل أن هذا القسم باحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى كما فى التنقيح، (وهى أربعة أيضا الاستدلال بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وباقتضائه) لأنه إن دل على المعنى بالنظم فإن كان مسوقا له فعبارة وإلا فإشارة، وإن لم يدل عليه بالنظم فإن دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة وإلا فالاقتضاء والاستدلال طلب الدلالة وهو وإن كان صفة للمستدل وليس من أقسام الكتاب لكن لما لم تفد الأقسام بدونه عده منها كما سيأتى فى محله، والعبارة مصدر بمعنى الفاعل كالعدل بمعنى العادل وكذا الثلاثة فهى بمعنى المعبر والمشير والدال والمقتضى ليكون من أقسام النظم كما أشار إليه الهندى أو معناه الدال بطريق العبارة إلى آخره وهو أقرب، ولذا اقتصر عليه فى التلويح، والمراد من النص هنا اللفظ الدال على المعنى لا النص المقابل للظاهر كما سيتضح فى محله (وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس يشمل الكل وهو أربعة أيضا: معرفة مواضعها) أى مواضع أخذ تلك الأقسام واشتقاقها كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم اختص بكذا وكالعام من العموم (وترتيبها) ليقدم الراجح على المرجوح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر (ومعانيها) أى حقائقها وحدودها فى اصطلاح الأصوليين أو ما يفهم منها لغويا كان أو شرعيا (وأحكامها) أى الآثار الثابتة بها من كون الحكم قطعيا أو ظنيا، ووجه الضبط فى الأربعة أن معرفة النصوص إما أن تكون من جهة ما دخل فى النص

أولا، والأول إما أن يكون مقصودا بالذات أو وسيلة إليه، الثانى معرفة الاشتقاق . والأول معرفة المعانى لغوية وشرعية وعرفية : والثانى إما أن يكون باعتبار ذاته أو ماصدوعنه. فالأول قوته فى رتبة الدلائل من حيث كونه مبينا للفرض أو الوجوب أو غيره راجحا أو مرجوحا : والثانى الأحكام الثابتة بحسب تلك القوة كذا فى التقرير ، وهذا وماقبله وجه ضبط ، والعمدة فى الكل الاستقراء كذا فى التلويح ، وقد استفيد من قوله يشمل الكل أن الأقسام ثمانون من ضرب العشرين فى الأربعة ، وهى تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة لا أقسام حقيقة ليلزم التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الأقسام الخارجة من تقسيم تقسيم على أنه لو جعل الجميع أقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما فى أقسام التقسيم الأول فإن لفظ العيون مثلا عام من حيث يتناول جميع أفراد الباصرة ، ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها ، وكذا التقسيم الثانى كذا فى التلويح :

وذكر القاآنى فى شرح المغنى أن المراد من الأقسام التقسيمات . لأن قسم الشىء حقيقة ما لا يجتمع مع ذلك الشىء . وهذه الأقسام يجتمع بعضها مع بعض :

وذكر الهندى عن بعض المحققين أن الأقسام فى الحقيقة تبلغ إلى سبعمائة وثمانية وستين قسما وأطال فى تقريره : وحاصله أن القسم الثالث : أعنى قسم الاستعمال يكون فى كل قسم من الاثنى عشر التى قبله فتكون ثمانية وأربعين ، ثم القسم الرابع يكون فى كل من الثمانية والأربعين فتبلغ مائة واثنين وتسعين ، ثم القسم الخامس يكون فى كل من المائة واثنين وتسعين فتبلغ ماذكرناه :

وفى التوضيح لاتنافى بين العام والمشترك كالعيون كما ذكرناه لكن بين العام والخاص تناف إذ لا يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا فى البواقى انتهى. وماذكر من أن النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجىء جوابه (أما الخاص فكل لفظ) وهو فى الأصل مصدر ثم استعمل بمعنى الملفوظ به وهو المراد به هنا كما استعمل القول بمعنى المقول، وهذا كما يقال الدينار ضرب الأمير : أى مضروبه، وهو لغة يطلق على كل حرف من حروف المعجم كان أو من حروف المعانى وعلى أكثر منه مفيدا كان أو لا كالقول والكلام، لكن القول أشهر فى المفيد بخلاف اللفظ والكلام، وأشهر الكلام لغة فى المركب من حرفين فصاعدا واللفظ خاص بما يخرج من الفم فلا يقال لفظ الله كما يقال كلام الله وقوله كذا فى شرح الرضى واحترز به عن غير اللفظ (وضع لمعنى) احترازا عن المحرف والمهمل ومادل طبعا أو عقلا، والمقصود من قولهم وضع اللفظ جعله أولا لمعنى من المعانى مع قصد أن يصير متواطئا عليه بين قوم فلا يقال إذا استعملت اللفظ بعد وضعه فى المعنى الأول إنك واضعه

إذ ليس جعلا بل لو جعلت اللفظ الموضوع لمعنى آخر مع قصد التواطؤ قيل إنك واضعه كما إذا سميت بزيد رجلا، ولا يقال كل لفظة بدرت من شخص لمعنى إنها موضوعة له من دون اقتران قصد التواطؤ بها، ومحرفات العوام على هذا ليست ألفاظا موضوعة لعدم قصد المحرّف الأول إلى التواطؤ، وعلى ما فسرنا الوضع لم يكن محتاجا إلى قوله لمعنى، لأن الوضع لا يكون إلا للمعنى إلا أن يفسر الوضع بصوغ لفظ مهملا كان أولا مع قصد التواطؤ أولا فيحتاج إلى قوله لمعنى لكن ذلك على خلاف المشهور من اصطلاحهم، ومعنى اللفظ ما يعنى به: أى يراد بمعنى المفعول كذا فى الرضى وإذا كان المعنى مدلول اللفظ شمل المعنى كالعلم والجهل والذات كالمشخصات، وبه خرج ما وضع لمعنيين فأكثر، وهو المشترك (معلوم) مخرج للمؤول لأن معناه غير معلوم يقينا كما ذكره الإتقانى:

واختلف فى إخراجه للمجمل، فقيل به نظرا إلى أن معناه غير معلوم للسامع: وقيل لا لأن معناه معلوم للواضع، وصحح فى الكشف الأول لأن حكم الخاص أنه لا يحتمل البيان لكونه بينا، والمجمل لا يعرف إلا بالبيان (على الانفراد) مخرج للعام فإنه وضع لمعنى واحد معلوم لكن على وجه الاشتراك بين الأفراد، والمراد بقوله: على الانفراد أن لا يكون لذلك المعنى الواحد أفراد، سواء كان له أجزاء أو لم تكن فتدخل التثنية كما فى التلويح، واسم العدد تحت الخاص كالمائة فإن الواضع وضعه لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع، فيكون كل من الوحدان جزءا من أجزائه فيكون موضوعا لواحد بالنوع كالرجل والفرس، بخلاف العام فإنه موضوع لأمر مشترك فيه وحدان الكثير، فيكون كل من الوحدان جزئيا من جزئياته، وبخلاف المشترك فإن كلا من الوحدان نفس الموضوع له كما فى التلويح، لكن ظاهر ما فى التوضيح والتلويح والتحرير أن العدد موضوع لكثير كالعام فالمسمى متعدد فيهما، لكن الأول محصور، والثانى لا، وكل منهما بوضع واحد بخلاف المشترك فإنه متعدد الوضع فالحق فى تعريف الخاص أنه ما وضع لواحد أو متعدد محصور ليشمل أسماء الأعداد، ولذا قال فى التحرير: اللفظ إن كان مسماه متحدا ولو بالنوع أو متعددا مدلولا على خصوص كميته به فالخاص فدخل المطلق والعدد والأمر والنهى انتهى.

وبهذا ظهر أن تعريف البدايع قاصر، وهو ما دل على مسمى واحد وكذا ما فى التقويم من أنه ما دل على الواحد بذاته ومعناه، والمراد بالمحصور أن يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين وبغير المحصور عدمه، وبهذا ظهر الفرق بين العدد والسموات فهى وإن كانت محصورة لكن لا بحسب دلالة اللفظ، والمراد بالوضع للكثير (١) بحسب الأجزاء أن

(١) قوله والمراد بالوضع للكثير الخ: أصله من التلويح، وعبارته والمراد بالوضع =

تكون الأجزاء متفقة فى الاسم كآحاد المائة فإنها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم بخلاف أجزاء زيد فإنها غير متفقة فى الاسم .

واعلم أن كلمة كل لا تناسب التعريف . قال فى القطب فى بحث الجزئى : لفظ كل إنما هى للأفراد ، والتعريف بالأفراد ليس بجائز ، ولذا اعترض المحقق الرضى على ابن الحاجب فى ذكرها(١) فى حد التابع بأن المطلوب فى الحد بيان ماهية الشىء لا قصد حصر جميع مفرداته انتهى . وجواب الكشف بأن المشايخ لا يلتفتون إلى مثل هذه التكلفات قصور وجواب الهندى بأن المطلوب فى تعريف الأشياء بحسب الاصطلاح تطبيق الأفراد(٢) ممنوع . والحق أنه تساهل (وهو : إما أن يكون خصوص الجنس ، أو خصوص النوع . أو خصوص العين كإنسان ورجل وزيد) أى الخاص إما أن يكون خاص الجنس إلى آخره ، فالخصوص بمعنى الخاص أو الضمير عائد إلى الخصوص المستفاد من الخاص . والجنس عند المناطقة كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ما هو كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس . والنوع كلى مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة فى جواب ما هو كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمرو ، والفقهاء لما كان نظرهم فى الأحكام جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين فى الأحكام جنسا خاصا كإنسان فإنه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى إن من اشترى عبدا وظهر أنه أمة أو عكسه لم ينعقد البيع ، واختص الرجل

= للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أو لأمر يشترك فيه وحدان الكثير أو لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزءا من أجزائه . وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام وأسماء العدد.

فإن قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس أيضا لأنه موضوع للكثير بحسب الأجزاء . قلنا المعتبر هو الأجزاء المتفقة فى الاسم كآحاد المائة فإنها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم انتهت فتأمل .

(١) قوله فى ذكرها . حيث قال فى تعريف التابع كل ثان أعرب بإعراب سابقه من جهة واحدة اه .

(٢) قوله تطبيق الأفراد : عبارة ابن ملك : فإن قلت كلمة كل مستنكرة فى التعريف لأنها للأفراد والتعريف للحقيقة ؟ قلنا لا استبعاد إذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الأفراد لأن التسمية للأفراد انتهت أى إذا كان الغرض بيان تسمية الخاص ورسمه وتطبيقه على الأفراد جاز ذكر كل وهناك جواب آخر أن لفظ كل ليس من التعريف بل دخلت بعد التعريف لقصد الإحاطة بكل الأنواع فتأمل .

بالنبوّة والإمامة والشهادة فى الحدود والقصاص ، وجعلوا المشتمل على كثيرين متفقين فى الحكم نوعا خاصا كالرجل والفرس ؛

وأما الاختلاف بين العاقل وغيره فمن العوارض ، وقد مثل فى التوضيح بالمثالين المذكورين للإشارة إلى أن النوع فى عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس ، وقد لايكون كالرجل كما فى التلويح وجعلوا اللفظ الذى له معنى واحد حقيقة هينا خاصا كزيد وإنما أخره مع كونه أولى بهذا الاسم من غيره تقديما للكلى لأنه جزء الجزئى فإن الجزئى وهو زيد إنسان ذكر فكان الإنسان جزءه وقيد بتنكير إنسان ورجل لأنهما إنمايكونان من قبيل الخاص إذا كانا منكرين أومعرفين لا للاستغراق إذ لو كانا معرفين للاستغراق لكانا من قبيل العام دون الخاص ذكره الهندى (وحكمه) أى والمستفاد منه من غير العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن إرادة الحقيقة (أن يتناول المخصوص قطعا) أى تناوله لمدلوله على وجه تنقطع إرادة غير مدلوله عنه والقطع يطلق على نفى الاحتمال أصلا وعلى نفى الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا أعم من الأول لأن الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم . والمراد هنا الأعم إذ الخاص كما يكون للمتواتر يكون لغيره فلا يطرد كونه قطعيا بالمعنى الأول ولأن احتمال المجاز قائم .

وبهذا سقط ما قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال لأن نفس الاحتمال لاينافى القطع بالمعنى الأعم . وقد حكى خلاف فى إفادته القطع فعند أبى زيد ومتابعيه يفيده خلافا لمشايخ سمرقند ورفع الخلاف القاآنى بأن من أثبته أراد المعنى الأعم ومن نفاه أراد المعنى الأخص والقطع بالمعنى الأخص يسمى علم اليقين وبالمعنى الأعم يسمى علم الطمأنينة كذا فى التوضيح (ولا يحتمل البيان) أى بيان التفسير لأنه محتمل لبيان التغيير (١) والتقرير (٢) وكأنه نتيجة الأول فلا يحتمل البيان (لكونه بينا) لأن البيان لإثبات الظهور وإزالة الخفاء وكلّ (٣) موجود وليس بمصادرة لأن المدعى عدم احتماله وهو غير كونه بينا فى نفسه (فلا يجوز إلحاق التعديل) أى الطمأنينة فى الركوع والسجود قدر تسبيحة الثابت بخبر الواحد فى الصحيحين للأعرابى الذى تركها من قوله «ارجع فصل فإنك لم تصل ثلاثا» واسمه خلاد بن رافع كما فى فتح القدير

---

(١) قوله التغيير مثل الاستثناء نحو له على عشرة إلا ثلاثة ، أو التعليق نحو إن جاء زيد فأنت طالق اه ؛

(٢) قوله والتقرير : أى بأن يؤكد لدفع احتمال المجاز اه ؛

(٣) قوله وكل : أى كل منهما أى من إثبات الظهور وإزالة الخفاء موجود وإثبات الثابت أو نفى المنفى محال لما فيه من تحصيل الحاصل اه ؛

(بأمر الركوع والسجود) وهو قوله تعالى ـ اركعوا واسجدوا ـ (على سبيل الفرض) كما ذهب إليه الشافعي لأن الركوع والسجود خاصان ولا إجمال فيهما ليفتقر إلى البيان ، ومسماهما يتحقق بمجرد الانحناء ووضع بعض الوجه مما لاسخرية فيه مع الاستقبال والطمأنينة دوام على الفعل لا نفسه فهو غير المطلوب فوجب أن لا تتوقف الصحة عليها بخبر الواحد وإلا كان نسخا لإطلاق القاطع به وهو ممنوع عندنا مع أن الخبر يفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله فى آخر الحديث « وما انتقصت من هذا شيئا فقد انتقصت الصحة من صلاتك » كما رواه أبو داود وغيره لأنه سماه صلاة والباطلة ليست صلاة أو لأنه وصفها بالنقص ؛ وإنما لم أذكر أبا يوسف مع الشافعي كما فى الشروح لأنهم وإن نقلوا عنه الفرض يتعين حمله على الفرض العملي وهو الواجب فيرتفع الخلاف (١) كما فى فتح القدير ، لأن أبا يوسف موافق لهما فى الأصول ، قيد بقوله على سبيل الفرض لأن إلحاقها بهما لا على سبيل الفرض جائز ؛

واختلف فيها : فروى الكرخي أنها واجبة : وروى الجرجاني أنها سنة ، ورجح الأول فى فتح القدير لأن المجاز حينئذ فى قوله لم تصل يكون أقرب إلى الحقيقة ولأن المواظبة دليل الوجوب : وقد سئل محمد عن تركها فقال : إنى أخاف أن لا تجوز ، وعن السرخسي من ترك الاعتدال تلزمه الإعادة إلى آخره ورجح الثاني فى التحرير بأن تركه عليه الصلاة والسلام المسيء يرجح ترجيح الجرجاني الاستنان ، وقيد بالاعتدال فيهما لأن الاعتدال فى القومة والجلسة سنة عندهما اتفاقا : ومقتضى المواظبة الوجوب فى الكل ورجحه فى فتح القدير ولذا صرح فى الخانية بوجوب سجود السهو بترك رفع الرأس من الركوع (وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية فى آية الوضوء) لأن الغسل والمسح خاصان فاشتراط هذه الأشياء زيادة على القطعي بأخبار الآحاد وهو باطل ولعله عبر بعدم الجواز فى الأولى دون البطلان تأدبا مع أبى يوسف لأنه قال بالإلحاق فيها وإن حمل كلامه على غيره بخلاف اشتراط الولاء وما بعده فإنه ليس فيه خلاف لأصحابنا وإنما كانت سننا فى الوضوء لأن دلائلها ظنية الثبوت والدلالة كما قالوا : إن الأدلة السمعية أربعة : قطعي الثبوت والدلالة كنصوص القرآن المفسرة أو المحكمة والسنة المتواترة التى مفهومها قطعي وبه يثبت الفرض ، وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالآيات المؤولة ، وعكسه كأخبار الآحاد التى مفهومها قطعي كالأمر وبهما يثبت الوجوب وظنيهما كأخبار الآحاد التى مفهومها ظني وبه يثبت السنية والحرام فى مرتبة الفرض والمكروه تحريما فى مرتبة الواجب وتنزيها فى مرتبة المندوب ؛

---

(١) قوله فيرتفع الخلاف ، كيف يرتفع والحال أنه يقول بفوات الصحة بتركه وهما يقولان بالصحة مع الحرمة فتأمل ، ولعل المراد الموافقة فى عدم إثبات الفرضية بالنظر لقواعد الأصول والقول بفوات الصحة من علم الفروع ويحرر فإن فى نفسي منه شيئا اهـ ؛

واعلم أن القسم الثالث إنما يتحقق فى حق من لم يسمع من فى النبى صلى الله عليه وسلم أما من سمع منه مشافهة فليس فى حقه إلا الفرض الذى تفوت الصحة بفوته لأنه قطعيهما فى حقه وبهذا ظهر أن استدلال صاحب الهداية على اشتراط النية فى العبادات بحديث « إنما الأعمال بالنيات » غير صحيح لأنهم صرحوا بأنه من قبيل ظنيهما كما نبه عليه الهندى واستدل له بقوله تعالى ـ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ـ فإن الإخلاص هو النية والأولى الاستدلال بالإجماع فإن العبادة بمعنى التوحيد فى الآية بدليل عطف الصلاة والزكاة (والطهارة فى آية الطواف) بالجر عطف على الولاء: أى وبطل شرط الطهارة فى نحو الطواف المستفاد من قوله تعالى ـ وليطوّفوا بالبيت العتيق ـ لأن الطواف خاص بمعنى الدوران بالبيت فلا إجمال فيه ليلتحق خبر الواحد بيانا له وإنما هى واجبة على الصحيح للحديث « ألا لا يطوفنّ بهذا البيت محدث ولا عريان » فهو ظنى الثبوت قطعى الدلالة لأنه نهى مؤكد بالنون ولذا قلنا بوجوب الستر فيه أيضا ولذا قلنا بوجوب الجابر إذا ترك كلا منهما لكن الجابر بترك الطهارة مختلف فنى طواف القدوم صدقة فى الأصغر ودم فى الأكبر وكذا فى طواف الصدر وفى طواف الركن دم فى الأصغر وبدنة فى الأكبر واختلاف الجابر باختلاف الجناية هو الأصل اعتبارا للمسبب على وزان سببه وقد أمكن ذلك فى الحج لتنوعه إلى صدقة ودم وبدنة ولم يمكن فى الصلاة لأنه لا جابر لنقصها إلا السجود فاستوى فرضها ونفلها. وأما الطهارة عن الخبث فيه فسنة لا واجبة فلا جابر لو تركها لكنه مكروه وإنما لم يلحق الخبث بالحدث فى وجوب الجابر لأن الخبث أخف بدليل أن قليله لا يمنع بخلاف الحدث وإنما استوى واجبه ونفله فى جابر الطهارة لأن نفله يجب بالشروع فصار كواجبه مع أن واجبه إنما وجب بفعله أيضا وهو الصدر :

واعلم أن المأمور به فى الآية ليس الطواف بل التطوف وهو أخص يقتضى زيادة تكلف وهو يحتمل كونه من حيث الإسراع ومن حيث التكثير فلما فعله عليه الصلاة والسلام متكثرا كان تنصيصا على أحد المحتملين ثم كون الركن أربعا من السبعة إنما هو إقامة للأكثر مقام الكل وفيه بحث فى فتح القدير فالإجمال فيه إنما هو من جهة المبالغة لا فى أصل الفعل واختار القاآنى أن العدد فيه إنما ثبت بالأخبار المشهورة وبها تجوز الزيادة على الكتاب .

واعلم أن المصنف تبع فخر الإسلام فى تفريع هذه المسائل على هذا الأصل أعنى كون الخاص لا يحتمل البيان وخالف صدر الشريعة ففرعها على ما سيأتى فى باب البيان من أن الزيادة على النص القطعى بخبر الواحد لا تجوز لكونها نسخا وتبعه المحقق فى التحرير، ولعله أوجه لأن النص أعم من الخاص والعام كنص القراءة ـ فاقرءوا ما تيسر من القرآن ـ لا يجوز

تخصيصه بخبر الفاتحة والقول بالوجوب لا يرفع حكم الكتاب وهو الإجزاء فلا يكون نسخا ولا يرد على القول بوجوبها وقوعها فرضا حتى لو قرأها لأن الكلام فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما لو قرأ البقرة فإنها تقع فرضا ولم تشرع فرضا إجماعا ولا تنافى بين كون الفاتحة فرضا وواجبا، لأن فرضيتها من حيث كونها قرآنا ووجوبها من حيثية كونها فاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة (والتأويل بالأطهار فى آية التربص) بالرفع عطف على شرط أى وبطل التأويل بالأطهار للقرء فى قوله تعالى ـ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ـ وأصله أن القرء مشترك بين الحيض والطهر، فأوله الشافعى رحمه الله بالطهر، وأوله الحنفية بالحيض لأنه لو أريد الطهر لبطل موجب الخاص وهو ثلاثة لأن المشروع الطلاق فى الطهر فإذا طلقت فيه فإما أن لا يحتسب من العدة فيجب ثلاثة وبعض وإن احتسب كما هو مذهب الشافعى يجب طهران وبعض، على أن بعض الطهر ليس بطهر وإلا كان الثالث كذلك، وتمامه فى التوضيح ولا يرد عليه إرادة شهرين وبعض فى قوله تعالى ـ الحج أشهر معلومات ـ لأنه لم يقل ثلاثة أشهر ليكون من قبيل الخاص، وإنما هو جمع منكر عام أو واسطة، وكذا لا يرد فيما لو طلقها حائضا . فإن الواجب ثلاث حيض وبعض، لأنه وجب تكميل الحيضة الأولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة أنها لا تتجزأ كعدة الأمة كذا فى التلويح(١)، وظاهره أن الثلاثة والبعض عدة مع أن ظاهر كلامهم أن العدة هى الثلاث وأن ذلك البعض لم يحتسب لعدم اعتباره كما فى الهداية وغيرها، والظاهر أنه لا خلاف، فإن البعض الزائد إنما وجب ضرورة التكميل إذ لا يمكن التوصل إلى حقيقة الواجب إلا به (ومحللية(٢) الزوج الثانى

---

(١) قوله كذا فى التلويح، وفيه ما نصه وعلى أصل الاستدلال منع لطيف وهو أنا لا نسلم أنه إذا لم يعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة أطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون إلا الأطهار الثلاث الكاملة، ويلزم مضىّ البعض الذى وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار أنه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعى، لأنه لا يقول بوجوب ثلاثة أطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق، نعم يفيد أبا حنيفة فى دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلاث حيض وبعض فيما إذا طلقها فى الحيض اهـ .

(٢) قوله ومحللية : أى كونه محللا : أى مثبتا حلا جديدا . وحاصله أن هذه مسألة خالف فيها الشافعى ومحمد أبا حنيفة محتجين بأن فيما ذهب إليه ترك العمل بالخاص، وتقريرها أن لفظ حتى فى قوله تعالى ـ فلا تحلّ له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ـ خاص فى الغاية وأثر الغاية فى انتهاء ما قبلها لا فى إثبات ما بعدها فوطء الزوج الثانى يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد، وإنما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بنى آدم =

بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره) جواب عما أورد على الأصل السابق من أن الخاص لا يحتمل البيان فلا يقبل الزيادة ولا النقصان وقد وقعتم فيما أبيتم ، فإن حتى خاص للغاية فيفيد أن الزوج الثانى غاية للحرمة الغليظة ويثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم ، وأنتم زدتم فقلتم إنه مثبت حلا جديدا . فأجاب بأن كونه مثبتا للحل الجديد إنما هو بحديث العسيلة . وهو قوله « لا حتى تذوق عسيلته » جعل الذوق غاية لعدم العود فإذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل فكان الحديث عبارة(١) فى اشتراط وطئه للتحليل وإشارة إلى كونه محللا . وبهذا ظهر الفرق بين حتى فى الآية وحتى فى الحديث فإنها فى الآية غاية لعدم الحل وفى الحديث لعدم العود . والتحقيق أن ما ذكره المصنف لا يصلح جوابا للإيراد بل هو مقرّر له لأن الإيراد أنكم أثبتم التحليل بالحديث زيادة على الخاص وهو لا يجوز ، وإنما الجواب أنه لا وجه للإيراد أصلا لأنه ليس من باب الزيادة على الخاص إذ ليس عدم تحليله(٢) والعود(٣) إلى الحالة الأولى(٤) من ماصدقات مدلول حتى(٥) ليلزم إبطاله(٦) بالحديث فهو(٧) من قبيل إثبات ماسكت عنه الكتاب بالحديث كما أفاده فى التحرير ، ويتفرع على هذا الأصل أعنى كون الثانى

= خالية عن المحرمات كما فى الصوم تنتهى حرمة الأكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالإباحة الأصلية فوطء الزوج يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الأول إذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث إذ لا تثبت الحرمة به ولا تتصور غاية الشىء قبل وجود أصله فى القول بأنه يهدم ما دون الثلاث أيضا كما هو مذهب أبى حنيفة بناء على أن وطء الزوج الثانى مثبت حلا جديدا ترك العمل بالخاص ؛ وجوابه إذ المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل إضافته إلى المرأة واشتراط الدخول إنما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال « لا حتى تذوقى » جعل الذوق غاية لعدم العود الخ ففيما دون الثلاث يكون الزوج الثانى متمما للحل الناقص بطريق الأولى اهـ كلام التلويح .

(١) قوله عبارة الخ : أى لكونه مسوقا له اهـ .

(٢) قوله عدم تحليله : أى الزوج الثانى الزوجة للأول .

(٣) قوله والعود : أى وعدم العود ، أى عودها فهو مجرور عطفا على تحليله .

(٤) قوله إلى الحالة الأولى ، وهى ملك الأول عليها الثلاث .

(٥) قوله حتى : أى فى الآية .

(٦) قوله إبطاله : أى مدلولها .

(٧) قوله فهو : أى إثبات التحليل بالثانى .

غاية أو محللا مسألة هدم الزوج الثانى ما دون الثلاث فعندهما يهدمه كما يهدم الثلاث لأنه إذا أثبت حلا جديدا بعد الثلاث أثبته فيما دونها بالأولى . وعند محمد لا يهدم ، ورجحه فى التحرير بأن العود والتحليل إنما جعل فى حرمتها بالثلاث ، ولاحرمة قبلها فلايتصوران وبطل أنه أولى به ، فالحق عدم الهدم والخلاف فى المدخولة أما فى غيرها فلا هدم اتفاقا (وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى - جزاءا - لا بقوله فاقطعوا) جواب عما أورد على الأصل السابق فإن القطع المستفاد من فاقطعوا خاص معناه الإبانة فلا يدل على إبطال العصمة عن المسروق وقد قلتم بإبطالها عملا بالحديث « لا غرم على السارق بعد ماقطعت يمينه » فيكون زيادة على الخاص القطعى بالخبر وهولايجوز . وحاصل الجواب أن بطلان العصمة إنما أثبتناه بخاص آخر قطعى هوقوله جزاءا فإنه مصدرجزى بمعنى كفى ، فلو وجب غرم لم يكف ، وفيه أبحاث طويلة والحق أنه لاورود لها أصلا لأنه ليس من باب الزيادة على النص لأن القطع لا يصدق على نفى الضمان وإثباته فيكونا (١) من ما صدقات المطلق بل هو (٢) حكم آخر ثبت بتلك الدلالة (٣) أو بالحديث كذا فى التحرير والعصمة فى اللغة بكسر العين السبب والجمل كذا فى ضياء الحلوم وفى علم الكلام عدم قدرة المعصية أو خلق مانع غير ملجئ كذا فى التحرير وعند الفقهاء هى كون المحل حراما ، فالمراد ببطلانها هنا بطلانها حقا للعبد بالنسبة إلى السارق إذا قطع إذ لو بطلت مطلقا لصار المال مباحا فلم يقطع فيه . وإنما انتقلت إلى الله تعالى فصار محرما حقا لله تعالى كالميتة فلم يضمن ولم ينتقل الملك إليه تعالى إذ لو انتقل عن العبد لم يشترط طلبه مع أنه لو اختار تضمينه قبل القطع فله ذلك ولا قطع وإنما قيدنا بالنسبة إلى السارق لأنها لم تبطل حقا للعبد بالنسبة إلى غيره حتى لو باعها من غيره أو وهبها حال قيامها صح أواستهلكها غيره ضمنها ومعنى بطلانها حقا للعبد أن العين لاتكون مضمونة على السارق ولو استهلكها وهو ظاهر المذهب ثم بطلانها للعبد وانتقالها إليه تعالى قبيل فعل السرقة القبلية التى علم تعالى أنها تتصل بها السرقة ، وإنما يتبين (٤) لنا ذلك بتحقق القطع فكان حكم الأخذ مراعى إن استوفى القطع تبين أن حرمة المحل كانت لله تعالى فلاضمان وإن تعذر الاستيفاء تبين أنها كانت للعبد فوجب الضمان . وإنما قلنا بالانتقال إلى الله تعالى بشرطه لأن وجوب الضمان ينافى القطع لأنه يتملكه بأداء الضمان مستندا إلى

---

(١) قوله فيكونا : أى نفى الضمان وإثباته .

(٢) قوله بل هو : أى نفى الضمان .

(٣) قوله بتلك الدلالة : أى الاستقرائية بجزاءا .

(٤) قوله وإنما يتبين الخ فهو من الاستدلال بمعاينة المشروط على سبق الشرط شرح التحرير .

وقت الأخذ فتبين أنه ورد على ملكه فينتفى القطع وما يؤدى إلى انتفائه فهو المنتفى ، وبما قررناه علم أنه لو قال وبطلان العصمة عن المسروق حقا للعبد إذا قطع السارق بالنسبة إليه من حيث التضمين قضاء لكان أولى وإنما قيدنا بالقضاء لأنها لا تبطل ديانة فيفتى بأداء الضمان للحوق الخسران والنقصان للمالك من جهة السارق ، وقيدنا بالحيثية لأنه لو باعها له حال قيامها بعد القطع صح البيع ، وقد قدمنا أن الملك لم يبطل للعبد ولذا قال فى الإيضاح قال أبو حنيفة لا يحل للسارق الانتفاع به بوجه من الوجوه لأن الثوب على ملك المسروق منه وكذا لو خاطه قميصا لا يحل له الانتفاع به كمن دخل دار الحرب بأمان وأخذ شيئا من أموالهم لم يلزمه الرد قضاء ويلزمه ديانة فكالباغى إذا أتلف مال العادل ثم تاب لم يحكم عليه بالضمان وتعذر إيجاب الضمان بعارض ظهر أثره فى حق الحكم وأما ديانة فيعتبر قضية السبب كذا فى فتح القدير (ولذلك) أى ولكون الخاص قطعيا فى معناه (صح إيقاع الطلاق بعد الخلع) لأن الفاء فى قوله تعالى فإن طلقها للتعقيب والمعطوف عليه الافتداء فلزم صحة وقوع الطلاق بعد البائن فلو لم يقع تعطل موجب الفاء ورده فى التحرير بأن قوله فإن طلقها متصل بقوله الطلاق مرتان لأنها بيان الثالثة كأنه قال الطلاق مرتان(١) فإن طلقها الثالثة فلا تحل له حتى تنكح ، واعترض إفادة جواز كونه مطلقا بمال أولى كانت أو ثانية أو ثالثة ولذا لم يلزم فى شرعية الثالثة تقدم خلع انتهى . وجوابه أن اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لأنه ليس بخارج عن الطلقتين فكأنه قال فإن طلقها بعد الطلقتين كلاهما أو إحداهما خلع وافتداء ، فاندفع ما يقال يلزم عدم(٢) مشروعية الخلع قبل الطلقتين ويلزم تربيع الطلاق

---

(١) نص القرآن فى سورة البقرة هكذا : ـ الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون ـ :

(٢) قوله فاندفع ما يقال يلزم عدم الخ المدفوع سؤالان أحدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء فى قوله ـ فإن خفتم ألا يقيما حدود الله ـ الآية وثانيهما لزوم تربيع الطلاق بقوله فإن طلقها لترتبه على الخلع المرتب على الطلقتين . وحاصل الدفع أن الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل إنه على تقدير الخوف لا جناح فى الافتداء لكن يرد أن لا يكون المراد بقوله تعالى ـ الطلاق مرتان ـ الرجعى على ما صرحوا به لأن الخلع طلاق بائن : ويجاب بأن كونه رجعيا إنما هو =

ولا يضر فى ذلك تصريحهم بأن قوله تعالى ـ الطلاق مرتان ـ نزلت فى الرجعى لأنه على تقدير عدم الأخذ . وأما شرعية الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء فثابت بالإجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة ؛ واعلم أن هذا البحث مبنى على أن يكون التسريح بالإحسان إشارة إلى ترك الرجعة وأما إذا كان إشارة إلى الثالثة كما فى الحديث فلابد أن يكون قوله تعالى ـ فإن طلقها ـ بيانا لحكم التسريح على معنى إذا ثبت أنه لابد بعد الطلقتين من الإمساك بالمراجعة أو التسريح بالطلقة الثالثة ، فإن آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح وحينئذ لادلالة فى الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع كذا فى التلويح فالأولى التمسك بالحديث « المختلعة يلحقها صريح الطلاق مادامت فى العدّة » هذا والمذكور فى تفسير الجلالين وغيره أن التسريح إشارة إلى ترك المراجعة وأن المراد بقوله فإن طلقها الطلقة الثالثة ، قيد بالصريح لأنه لو قال لها بعد الخلع أنت بائن لم يقع . وحاصل كلامهم هنا ماقيل :

وكل طلاق بعد آخر واقع   سوى بائن عن بائن لم يعلق

والمراد بالبائن الثانى ماكان بلفظ الكناية المفيدة للبينونة فلو خلعها ثم خلعها لم يقع الثانى ولو خلعها ثم طلقها على مال وقع الثانى ولايجب المال كما فى القنية ، ولو خلعها ثم قال أنت طالق بائن وقع الثانى وإن كان بائنا لأن وقوعه بأنت طالق وهو صريح ويلغو قوله بائن لعدم الحاجة إليه لأن الصريح بعد البائن بائن ولو خلعها ثم طلقها ثلاثا وقع الثلاث وإن كان الثانى بائنا بعد بائن لأنه بالصريح لابالكناية كما فى فتح القدير وصرح فيه بأن البائن يلحق الصريح ويشكل عليه مافى الخلاصة طلقها على مال ثم خلعها فى العدة لايصح انتهى لأن هذا من قبيل لحوق البائن الصريح إلا أن يحمل عدم الصحة على عدم لزوم المال فلا إشكال (ووجب مهر المثل بنفس العقد فى المفوّضة) بكسر الواو وهى التى فوضت بضعها إلى زوجها أى زوجت نفسها بلا مهر ومن روى بفتح الواو على معنى أن وليها زوجها بغير تسمية المهر ففيه نظر كذا فى المغرب وذكر فى التلويح أنها من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل فى النكاح بلامهر أو على أن لامهر لها لكن المفوضة التى نكحت نفسها بلامهر لاتصلح محلا للخلاف لأن نكاحها غير منعقد عند الشافعى بل المراد منها هى التى أذنت لوليها أن يزوجها من غير تسمية المهر أو على أن لامهر لها فزوجها وقد يروى المفوّضة بفتح الواو

= على تقدير عدم الأخذ وعلى تقدير الأخذ فلا ، فإن قيل الفاء فى الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب وإلا لزم من إثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء فى قوله ـ فإن طلقها ، قلنا لوسلم فبالإجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة هذا توضيح ماأشار له الشرح :

على أن الولى زوجها بلامهر وكذا الأمة إذا زوجها سيدها بلامهر انتهى وإنما وجب المهر بنفس العقد عملا بقوله تعالى - أن تبتغوا بأموالكم - فإن الباء لفظ خاص معناه الالصاق واستعماله فى غيره مجاز ترجيحا للمجاز على الاشتراك فلاينفك الابتغاء : أى الطلب وهو العقد الصحيح عن المال أصلا فإذا مات عنها أودخل بها وجب مهر المثل ويؤيده الحديث المروى فى أبى داود وغيره من اجتهاد ابن مسعود فى امرأة مات عنها قبل الدخول والتسمية بأن لها المهر كاملا فقام معقل بن سنان وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فى بروع بنت واشق بمثله وبروع بفتح الباء والناس يكسرونها غلطا كذا فى المزهر فى اللغة للأسيوطى (وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف إلى العبد) عملا بقوله تعالى - قد علمنا مافرضنا عليهم فى أزواجهم وماملكت أيمانهم - خص فرض المهر به أى تقديره بالشارع فيكون أدناه مقدرا لأن أعلاه غير مقدر إجماعا لأن التقدير إما أن يمنع الزيادة أو النقصان ولما لم يبين ذلك الأدنى قدرناه بالحديث « لامهر أقل من عشرة » أو بالقياس على شىء معتبر له خطر شرعا وهو اليد وهو مبنى على أن الفرض حقيقة فى التقدير لغلبة الاستعمال فيه مجاز فى غيره من القطع والإيجاب ترجيحا(١) للمجاز على الاشتراك ثم اقتران كلمة على به بناء على أنها صلة الإيجاب دون التقدير لايمنع حمله على التقدير لأن تضمين الصلة جائز كما فى قوله تعالى - والله على مانقول وكيل - ضمن صلة الشهادة لفظ الوكالة لتقرن الشهادة مع الوكالة فكذا هنا ضمن صلة الوجوب لفظ التقدير ليعلم الوجوب مع التقدير ، فإن قيل إذا تضمنت كلمة معنى كلمة أخرى ووصلت بصلتها لم يبق معناه الأول مرادا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى بعض المواقع كما فى الآية لو أريد من قوله وكيل مطلع شاهد مع حقيقة الوكالة يلزم المحذور . قلنا التضمين ينبىء عن بقاء المعنى الأول ومنه التضمين الشعرى وهو أن يضمن الشعر شيئا من شعر الغير ولذا أرادوا فى الآية معنى الوكالة مع الشهادة وكذا فى كل موضع قالوا بالتضمين فيه أرادوا المعنيين بشهادة مواقع استعمالهم ، ولزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهم فإن المتضمن بدلالة الصلة كالمحذوف والجمع بين المنطوق والمحذوف ليس من قبيل الجمع من شىء كذا فى مدار الفحول (ومنه الأمر) أى ومن الخاص الأمر فإن لفظ الأمر وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل جزما لغة وجمعه أمور ويقال أمره أمرا نقيض نهاه والأمر منه اؤمر بالهمزة ومده بغير همزة قال الله تعالى - وأمر أهلك بالصلاة -

---

(١) قوله ترجيحا الخ لأن اللفظ إذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز أولى لأن قرينة واحدة فى المجاز كافية وفى المشترك يحتاج لإرادة كل معنى من معانيه إلى قرينة اهـ ابن ملك .

كذا فى ضياء الحلوم، وعند النحاة مادل على الطلب وقبل ياء المخاطبة وعند الكلاميين بناء على أنه النفسى اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء حتما وبالأخير خرج الندب النفسى والاقتضاء المذكور هو معنى الإيجاب ولا يرد اكفف على عكسه(١) فإنه أمر ولا اقتضاء فيه وكذا لا يرد لا تترك على طرده، فإن الاقتضاء موجود وليس بأمر بل نهى لأن المحدود النفسى لا الصيغى فيلتزم معنى لا تترك منه واكفف ـ وذروا البيع ـ نهى ويدخل فيه أطلب فعل كذا إذا أريد به الحال إليه أشار فى التحرير وعند الأصوليين حقيقته اصطلاحا صيغته المعلومة لأن الأليق بهم تعريف الأمر الصيغى لا النفسى لأن بحثهم عن الدلائل السمعية.

وقد اختلفوا فى تعريفه فمنهم من عرّفه باعتبار وجوب امتثاله لأن الكلام فى خاص القرآن كما فى المغنى فقال الأمر قول القائل لمن دونه افعل فشرط العلوّ فى نفس الأمر ولم يعتبر الاستعلاء فقط لما ذكرناه وبعضهم عرفه بأعم منه فلم يشترط العلوّ وإنما شرط الاستعلاء وعليه أكثر الأصوليين كما ذكره القاآنى ومنهم المصنف فقال (وهو قول(٢) القائل لغيره على سبيل الاستعلاء(٣) افعل) فالقول بمعنى المقول(٤) هنا كاللفظ وإن صح أن يكون مصدرا لأن الأمر والنهى من قبيل الإنشاء وهو قسم من اللفظ المفيد ولأن الأمر عند الأصولى نفس الصيغة لا الطلب كما قدمناه . وبهذا اندفع ماذكره القاآنى أن المراد به معناه المصدرى لا المقول كما خطر ذلك فى بعض الأوهام لأن ذلك صيغة الأمر لا الأمر لأنه الطلب كما ذكره فى المفتاح والكشاف ومختصر ابن الحاجب انتهى وهو مردود لأنهم عرفوا الأمر النفسى والكلام فى الصيغى وهو المقول . وأما القول فنفس الاقتضاء كما فى التلويح وخرج بقيد القول الفعل والإشارة وبطريق الاستعلاء الدعاء والالتماس مما كان بطريق الخضوع أو التساوى ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الأدنى للأعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب إلى سوء الأدب : والفرق بين الاستعلاء والعلو : أن الاستعلاء هيئة الآمر من رفع صوت وإظهار غلظة ، والعلو هيئة الآمر من علم ونسب وجلالة وولاية كما ذكره الهندى : وفى ضياء الحلوم : العلوّ الارتفاع وعلا الرجل إذا ارتفع قدره استعلاء : أى علا . قال الله تعالى ـ من استعلى ـ انتهى وربما يورد على التعريف أن الأمر قد يوجد بدون هذا اللفظ ويجاب عنه بأنه إنما يرد ذلك أن لو كان مراده تلك الصيغة على الخصوص وليس كذلك

---

(١) قوله على عكسه : أى كونه جامعا لأفراد المعرف اه :

(٢) احترز به عن الفعل والإشارة .

(٣) أى على جهة عدّ الطالب نفسه عاليا وإن لم يكن فى الواقع كذلك :

(٤) أى وحينئذ يكون افعل بدلا عن القول :

يعرف ذلك ببادىء الرأى بل المراد به كل قول يدل على طلب الفعل بنفسه ، فاندفع به أيضا ما قيل إنه غير مانع لأن هذه الصيغة قد تكون للتهديد والتعجيز كما فى التلويح لأنه لاطلب فيهما والتعريف وإن كان يصان عن المجاز لكن فيما لا يكون المراد ظاهرا . أما عند ظهوره فلا كما أفاده القاآنى .

ومن العجب ما فى التلويح من الترديد بين أن يريد الأمر عند أهل العربية فلا يصح لعدم اشتراطهم الاستعلاء وبين أن يريده عند الأصوليين فغير مانع لأنها قد تكون للتهديد والتعجيز للقطع بأنه لم يرد إلا اصطلاح أهل الأصول وهو مانع لأنه لاطلب فيهما كما قدمناه وقوله فى التلويح لو أريد من الصيغة ما يتبادر منها عند الإطلاق يكون قيد الاستعلاء مستدركا ممنوع ، إذ لا يتبادر من الصيغة إلا الطلب وهو موجود مع الدعاء والالتماس فقيد الاستعلاء لإخراجهما .

والحاصل أن قوله افعل فى التعريف للتمثيل لا للتقييد كما ذكره الهندى فكأنه قال الأمر اللفظ الدال على طلب الفعل استعلاء كافعل وقد حده فى الكشف بهذا وقال إنه أقرب إلى الصواب وأورد على عكس التعريف قول الأدنى للأعلى افعل تبليغا أو حكاية عن الآمر المستعلى فإنه أمر وليس على طريق الاستعلاء من القائل . وأجاب عنه فى التلويح بأن مثله لا يعد فى العرف مقول هذا القائل الأدنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته واستظهر له فى التحرير بأنه يقال ليس القرآن قوله عليه الصلاة والسلام يعنى مع أنه مبلغ له وأورد على طرده[1] صدورها من نائم وليست بأمر حتى زاد جماعة فى تعريفه أن يكون بقصد الامتثال (ويختص مراده بصيغة لازمة) بيان لما علم من قوله ومنه الأمر لأن جعل الأمر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى بالصيغة ، ولما لم يلزم منه اختصاص الصيغة بالمعنى تعرض للاختصاص من جانب اللفظ أيضا بقوله : بصيغة لازمة فإن الاختصاص هنا من الجانبين والضمير فى مراده يعود إلى الأمر باعتبار مدلوله ، أعنى الصيغة فإن الأمر مدلوله الصيغة ومدلولها طلب الفعل استعلاء حتما ، والمراد منه أى المقصود منه الوجوب وهو المراد من المراد ، ولما كان المقصود هنا بيان الاختصاص من الجانبين لم يكتف بقوله لازمة بل لا بد أن يقول لازمة مختصة بذلك المراد فإن اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص هنا كذا فى الكشف ثم اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالألفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كبعض الألفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما فى الألفاظ المتباينة كذا فى الكشف أيضا ومعناه فى المشترك

---

(١) قوله طرده : أى منعه عن دخول غيره فيه .

باعتبار أحد المعنيين أو المعانى لا باعتبار مجموع المعانى فإن القرء مثلا إذا استعمل فى الحيض كان الحيض مختصا به بمعنى أنه لا يستفاد إلا منه وليس القرء مختصا بالحيض لاستعماله فى غيره وهو الطهر (حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض أصحاب الشافعى) تفريع على اختصاص الوجوب بالصيغة بمعنى أن الوجوب لا يستفاد من غيرها فلا يستفاد من الفعل فالخلاف المذكور إنما هو فى خصوص المعنى لا فى خصوص الصيغة فإنهم لم يخالفونا فى أن صيغة افعل خاصة فى الوجوب وأورد على اختصاص المعنى بالصيغة خبر الشارع كقوله تعالى ـ والوالدات يرضعن أولادهن ـ فقد استفيد الوجوب من غير الصيغة فأجاب فى التوضيح بأنه مجاز عن الأمر وإنما عدل عنه إلى الإخبار لأن المخبر به إن لم يوجد فى الإخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به إن لم يوجد فى الأمر لا يلزم ذلك فإذا أريد المبالغة فى وجود المأمور به عدل إلى لفظ الإخبار مجازا انتهى وحمله فى التلويح على ما إذا لم يكن المحكوم به أظهر فى الخبر حكما شرعيا فإن كان كذلك أفاد الحكم الشرعى بنفسه مثل قوله تعالى ـ كتب عليكم الصيام ـ ، ـ وأحل الله البيع وحرم الربا ـ انتهى ومنه ـ ولله على الناس حج البيت ـ والتحقيق أنه لا إيراد أصلا لأن المقصود من قولهم إن الوجوب مختص بالصيغة نفى استفادته من الفعل لا النفى مطلقا فجاز استفادته من غيرها حيث لم يكن فعلا ولذا كانت المواظبة من غير ترك مع الاقتران بوعيد دليل الوجوب كما أفاده ابن الهمام فى باب الاعتكاف وإن لم تقترن بوعيد على قول : واعلم أن الاختلاف فى كون الفعل موجبا مبنى على أنه يسمى أمرا حقيقة أولا فالجمهور على أن حقيقته الصيغة وإطلاق الأمر على الفعل مجاز والبعض على أنه حقيقة فيهما فيكون مشتركا واحتجوا على الأصل[1] بقوله تعالى ـ وما أمر فرعون برشيد ـ أى فعله لأنه موصوف بالرشد وعلى الفرع[2] بقوله صلى الله عليه وسلم « صلوا كما رأيتمونى أصلى » قاله حين شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة ، وإنما احتجوا على الفرع بعد الاحتجاج على الأصل للتنبيه على أنه مع ابتنائه على الأصل ثابت بدليل مستقل وللجمهور سبق الفهم منه إلى القول المخصوص فلو كان كما قاله البعض لم يسبق معين ، وقد اعتمد هذا الدليل فى التحرير ، وأما ما استدل به فى التوضيح من صحة نفى الأمر عن الفعل فمصادرة لأن الخصم لا يسلم صحة النفى عنه :

ثم اعلم أن محل الاختلاف فعل ليس بسهو ولا طبع ولا خاص به فإن كان فلا وجوب اتفاقا وليس بيانا لمجمل الكتاب فإن كان وجب اتباعه اتفاقا (كالمنع عن الوصال) فإنه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل أصحابه فأنكر عليهم الموافقة بقوله عليه الصلاة والسلام

---

(١) قوله على الأصل وهو أن الفعل أمر اه ابن عابدين :

(٢) وهو أن فعله عليه السلام للإيجاب اه .

«أيكم مثلي إني أبيت عندربي يطعمني ويسقيني» (وخلع النعال) بالجر معطوف على الوصال أي وللمنع عن خلع النعال كما في المصابيح من أنه عليه الصلاة والسلام «كان يصلي بأصحابه إذخلع نعليه فخلعوا نعالهم فلماقضى صلاته قال ماحملكم على إلقائكم نعالكم؟ قالوا رأيناك ألقيت نعليك قال إن جبريل أخبرني أن فيهما قذرا إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قذرا فليمسحهما وليصل فيهما» وقد جعل المصنف كلا من هذين دليلا على أن الفعل ليس بموجب وليس كذلك فإن الدليل الجزئي لا يصحح أن يثبت القاعدة الكلية وإنما ذكرهما فخر الإسلام بيانا لمعارضة دليل الخصم من السنة كما صرح به في الكشف والتلويح وإنما الدليل ما سبق من فهم الصيغة فقط عند الإطلاق مع أن الهندي تعقب من تمسك بهما بأن هذا الدليل مشترك الإلزام بأن يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهم الاتباع دليلهم وإنكاره عليه الصلاة والسلام لم يكن للمتابعة، بل لأن صوم الوصال كان مخصوصا به، وكذا في خلع النعال كان مخصوصا به لإخبار جبريل عليه الصلاة والسلام وكيف يجوز الإنكار على نفس الاتباع وقد أمرنا به (والوجوب استفيد من قوله عليه الصلاة والسلام «صلوا كما رأيتموني أصلي» لا بالفعل) جواب عن تمسكهم بالحديث على أن الفعل موجب بأن وجوب الترتيب مستفاد من الأمر لا من قضائهن مرتبة مع أنه لا يصلح دليلا أصلا لما قدمناه أن الدليل الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية: واعلم أن ظاهر كلام الأصوليين أن القضاء مرتبا يوم الخندق وقوله صلوا حديث واحد وليس كذلك بل هما حديثان، ولا يخفى أن الحديث الثاني ليس على ظاهره من إيجاب كل ما وقع عليه رؤيتهم من صلاته فإنها وقعت على ماهو من السنن والآداب وليست واجبة فهو على الندب إن اعتبرت هذه المرادة أو على الإيجاب إن اعتبرت غيرها، وعلى كل حال لا يفيد المطلوب وهو وجوب الترتيب وإن قيل بأنه مفيد وجوب كل ماوقع عليه الرؤية إلا ماقام الدليل فيه على خلافه من كونه سنة أو أدبا يدفع بأن الترتيب من المستثنى لئلا يلزم تقديم الظني على القطعي فإن القاطع اقتضى الصحة مطلقا، والظني ألزم التأخير وأوجب فساد ماحكم القطعي بصحته فهو عين الزيادة على النص القطعي بخبر الواحد وهو لا يجوز عندنا: والحاصل أن قول أصحابنا بأن الترتيب واجب يفوت الجواز بفوته مشكل جدا ولا دليل عليه[1] وتمامه

---

(١) قوله مشكل جدا ولا دليل عليه: قلت مردود هذا الكلام بحذافيره لما قاله العلامة الحلبي في شرح منية المصلي إن الكتاب مجمل في حق أوقات الصلاة مطلقا أداء وقضاء وإنما ثبتت الأوقات بفعله صلى الله عليه وسلم وقوله «صلوا كما رأيتموني أصلي» ولا شك أن بيان المجمل المفيد للفرضية بخبر الواحد مفيد للفرضية ولم يثبت عنه صلى الله عليه وسلم =

فى فتح القدير (وسمى الفعل به) أى بالأمر فى الآية (لأنه) أى الأمر (سببه) أى الفعل أى حامل عليه لأنه مأمور به فأطلق المصدر وأريد المفعول جواب عن تمسكهم بقوله تعالى ـ وما أمر فرعون برشيد ـ فإنه بمعنى الفعل مجازا لا حقيقة فلا يدل لهم وهو جواب تسليمى

= تقديم صلاة على ماقبلها لا أداء ولا قضاء الخ وقوله إن الترتيب من المستثنى لئلا يلزم تقديم الظنى الخ ممنوع منعا ظاهرا فإنه ليس من هذا القبيل بل من قبيل بيان مجمل الكتاب وهو قوله تعالى ـ أقيموا الصلاة ـ وإنما يتحقق مازعمه الشارح تبعا للمحقق ابن الهمام أن لو اقتضى الكتاب جواز الوقتية قبل الفائتة وليس كذلك والمراد بالظنى مارواه مالك عن نافع عن ابن عمر موقوفا « من نسى صلاة فلم يذكرها إلا وهو مع الإمام فليتم صلاته فإذا فرغ من صلاته فليعد التى صلاها مع الإمام » ورواه الدارقطنى والبيهقى مرفوعا والرفع زيادة والزيادة من الثقة مقبولة كما ذكره ابن الهمام وغيره، ثم لا يخفى أن الكلام عند سعة الوقت والخطاب إنما يتوجه فى آخر الوقت ولا يمكن حمله على الاستحباب لأنه صلى الوقتية قبل وقتها فتجب إعادتها فإنه أمر بالإعادة وهو للوجوب عند عدم الصارف ولا يجوز أن يقال إنه أداها فى وقتها كما زعمه ابن الهمام لأنه ينافى قوله صلى الله عليه وسلم « فليصلها إذا ذكرها » فإن ذلك وقتها جعل وقت التذكر وقتا للفائتة فلم يبق وقت للوقتية إذ الوقت الواحد لا يسع فرضين قطعيين أداء كما صرح بجميع ذلك فى الكافى نعم كان ينبغى على هذا أن لا يسقط الترتيب بالنسيان وضيق الوقت وكثرة الفوائت إلا أنه سقط لأدلة أخرى : والحاصل أن قوله تعالى ـ إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ـ مجمل فى حق الأوقات والسنة قد بينته : هذا وقد ذهب بعض شارحى الكتاب فى تقرير فرض الترتيب أن الصلاة مجمل والسنة بينت الأداء والقضاء مرتبا قولا وفعلا فورد عليه أنه إذا كان كذلك فلا يجوز إسقاط الترتيب بضيق الوقت لثبوت الترتيب بالكتاب فأجاب بأن النص الطالب للأداء فى ذلك الوقت يعارضه النص الطالب للترتيب والجمع غير ممكن فطلب الترجيح وكان لأداء الوقتية فى الوقت إذ لا يسقط ذلك بحال والترتيب يسقط بالعذر فى الجملة بإجماع الأمة وكان ذلك آكد فى نظر الشارع فقدم اه وبقولنا قال مالك والنخعى والزهرى وربيعة والليث بن سعد وأحمد وإسحق والثورى ويدل لهم ماأخرجه أحمد والطبرانى مرفوعا « أنه عليه الصلاة والسلام صلى المغرب ونسى العصر فقال لأصحابه هل رأيتمونى صليت العصر؟ قالوا لا يارسول الله ما صليتها فأمر المؤذن فأذن ثم أقام فصلى العصر ونقض الأولى ثم صلى المغرب » فلو لم يكن الترتيب شرطا لما أعاد المغرب : قال أبو حفص بن شاهين يتعين أنه ذكرها وهو فى الصلاة وإلا لما أعادها فهذا يبطل القول باستحباب الترتيب الذى مال إليه ابن الهمام :

وإلا فلا نسلم أنه فى الآية بمعنى الفعل بل هو بمعنى القول الخاص بدليل قوله قبله ـ فاتبعوا أمر فرعون ـ ووصفه بالرشد لا يدل على أنه بمعنى الفعل كما توهموه لأن الرشد بمعنى الصواب والقول متصف به كالفعل ، وفى ضياء الحلوم الرشد بمعنى الرشاد وهو الصلاح والرشد بفتح الراء والشين بمعناه فقيل هما لغتان مثل السخط والسخط وقيل الرشد بالضم الصلاح وبالفتح فى الدين والرشيد ذو الرشد انتهى :

﴿ وموجبه ﴾ بفتح الجيم أثره الثابت به فهو والحكم والمقتضى عند الفقهاء ألفاظ مترادفة كما أفاده الشيخ قاسم فى فتاواه وقد صرح فى التلويح بأن الوجوب هو المدلول الحقيقى لمسمى لفظ الأمر وهو صيغة افعل والتحقيق ماذكره السيرامى من أن المدلول الحقيقى للفظ أمر صيغة افعل والمدلول لصيغة افعل طلب الفعل استعلاء والوجوب موجب الصيغة لأنه الأثر الثابت بها وقولهم موجب الأمر أى موجب مدلوله والخلاف فى الموجب لا فى المدلول انتهى فقد علمت أن الضمير عائد إلى الأمر باعتبار مدلوله وأن الوجوب أثر الطلب الذى هو الإيجاب (الوجوب) أى اللزوم فهو الوجوب اللغوى لا الفقهى فيعم الواجب القطعى والظنى لأن من أفراد الأمر ماثبت بخبر الواحد وهو ظنى ولو خص بالأمر القرآنى لكان معناه اللزوم القطعى لأنه قطعيهما واختصاص افعل بالوجوب هو قول الجمهور لما تكرر من استدلال السلف على الوجوب بها شائعا بلا نكير فأوجب العلم العادى باتفاقهم[1] كالقول ، ولقطعنا بتبادر الوجوب من الصيغة المجردة فأوجب[2] القطع به من اللغة أيضا (لا الندب) نفى لقول أبى هاشم إن موجبه الندب عند الإطلاق لاستعماله فيه ولقوله عليه الصلاة والسلام « إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه مااستطعتم » قلنا[3] هو دليل الوجوب كذا فى التحرير (والإباحة)

---

(١) أى على أنها للوجوب ، وقوله كالقول أى كإجماعهم القولى على ذلك :

(٢) قوله فأوجب : أى أوجب القطع بتبادر الوجوب منها القطع بالوجوب أيضا من اللغة وذكر فيه دليلا آخر بقوله وأيضا قوله تعالى لإبليس ـ مامنعك أن لا تسجد إذ أمرتك ـ يعنى اسجدوا لآدم المجرد عن القرائن فإنه ظرف فى الوجوب وإلا لما لزمه اللوم وقوله تعالى ـ وإذا قيل لهم اركعوا لايركعون ـ ذمهم على مخالفة اركعوا بقوله لا يركعون حيث رتبه على مجرد مخالفة الأمر المطلق بالركوع :

(٣) قوله قلنا : أى قلنا ممنوع بل رده إلى استطاعتنا لأن الساقط عنا حينئذ مالا استطاعة لنا فيه : والحاصل أن أباهاشم ومن تبعه استدلوا بالحديث المذكور على أن الأمر للندب لأن النبى صلى الله عليه وسلم ردّ الأمر إلى مشيئتنا وهو معنى الندب فمنعه بما ذكرنا على أن تقريرهم لايدل على مدعاهم أيضا لأن المباح أيضا بمشيئتهم ثم لاخفاء فى أن قولهم رده إلى مشيئتنا مع روايتهم للحديث بلفظ ما استطعتم ذهول عظيم اه :

نفى لقول بعض المالكية لأنها أدنى : قلنا لا طلب فيها (والتوقف) نفى لقول من قال بالتوقف مطلقا فإن الأشعرى والقاضى توقفا فى أنه للوجوب أوالندب ، وقيل بمعنى لاندرى مفهومه واستدل الواقف بأن كونها للوجوب أوغيره إنما هو بالدليل وهو منتف إذ الآحاد لا تفيد العلم ولو تواتر لم تختلف قلنا تواتر استدلالات عدد التواتر من العلماء وأهل اللسان بها على الوجوب فثبت تواتر أنها له كذا فى التحرير ولم يتعرض المصنف لمذهب الاشتراك . وفيه خمسة أقوال : قيل مشترك بين الوجوب والندب ، وقيل بينهما والإباحة ، وقيل القدر المشترك بين الأولين ، وقيل لما بين الثلاثة من الإذن . وقالت الشيعة مشترك بين الثلاثة والتهديد ، واستدل القائل بالاشتراك اللفظى بأنه ثبت الإطلاق والأصل الحقيقة : قلنا المجاز خير وتعيين الحقيقى بما تقدم والقائل[١] بالقدر المشترك وهو الطلب بأنه ثبت رجحان[٢] الوجود ولا مخصص فوجب كونه[٣] المطلوب[٤] دفعا للاشتراك[٥] والمجاز : قلنا بل بمخصص وهى[٦] أدلتنا على الوجوب مع أنه[٧] إثبات اللغة بلازم الماهية[٨] كذا فى التحرير (سواء كان بعد الحظر أو قبله) بيان للمذهب المختار عندنا ، وهو أنه للوجوب بعد المنع أو قبله للدلائل السابقة فإنها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ، وهذا قول بعض القائلين بأنه للوجوب وأكثرهم أنه بعد الحظر للإباحة باستقراء استعمالاته فوجب الحمل عليه عند التجرد لوجوب الحمل على الغالب مالم يعلم أنه ليس منه نحو فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا ولا مخلص لنا إلا بمنع صحة الاستقراء إن تم كذا فى التحرير وماوقع

---

(١) أى واستدل القائل الخ اهـ .

(٢) قوله ثبت رجحان الذى هو المعنى المشترك بين الوجوب والندب بالضرورة من اللغة ولا مخصص له بأحدهما .

(٣) قوله كونه : أى رجحان الوجود .

(٤) قوله المطلوب : أى مطلقا كما هو عبارة التحرير .

(٥) قوله دفعا للاشتراك على تقدير أنه موضوع لكل منهما ، وقوله والمجاز على تقدير أنه موضوع لأحدهما لاغير فإن التواطؤ خير منهما : قلنا بل هو لأحدهما وهو الوجوب .

(٦) قوله وهى : أى المخصص وأنثه باعتبار الخبر وهو أدلتنا .

(٧) قوله مع أنه : أى جعله للطلب .

(٨) قوله بلازم الماهية وهو الرجحان بجعل الرجحان لازما للوجوب والندب ، وجعل صيغة الأمر لهما باعتبار هذا اللازم مع احتمال أن يكون للمقيد بأحدهما أو للمشترك بينهما وذلك باطل .

فى الشروح من الاستدلال للأكثر بقوله فاصطادوا وللبعض بقوله فاقتلوا غير صحيح لما فى التلويح من أن المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية ولأنه ثابت بالقرينة ، ولا نزاع فى الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة والكلام عند التجرد عنها، ثم اعلم[١] أن محل الخلاف أمر متصل بنهى إخبارا ومعلق بزوال سبب النهى فالأول كقوله «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» والثانى نحو فإذا حللتم فاصطادوا لا فى الأمر المطلق، وبهذا ظهر غلط من استدل بأمر الحائض والنفساء بالصلاة إذا طهرت بعد النهى عنها حال الحيض والنفاس فإنه أمر مطلق ، وليس الكلام فيه كما أفاده فى التحرير[٢] (لانتفاء الحيرة عن المأمور بالأمر بالنص) دليل لكون موجبه الوجوب لأن الندب والإباحة لا ينفيان الحيرة وبالأمر متعلق بالمأمور وبالنص متعلق بانتفاء والمراد به قوله تعالى ـ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم ـ فالضمير فى لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع فى سياق النفى وفى أمرهم لله ولرسوله جمع للتعظيم . والمعنى ما صح لهم أن يختاروا من أمرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل تجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما فى جميع أوامرهما بدليل وقوع النكرة فى سياق الشرط ، وهو أولى من القول بوقوعه فى سياق النفى وتمامه فى التلويح وفسر الخيرة فى الجلالين بالاختيار وجوّز فى أمرهم أن يكون مصدرا مضافا إلى الفاعل كما فى التلويح ، وأن يكون مصدرا مضافا إلى المفعول فيكون مرجع ضميرلهم ومن أمرهم واحدا ، وهو الأولى لاتحاد مرجعهما (واستحقاق الوعيد لتاركه) بقوله تعالى ـ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن

---

(١) قوله ثم اعلم الخ عبارة التحرير وشرحه بعد قوله ولا مخلص الخ والكلام فى أن الأمر بعد الحظر للإباحة إنما هو فى المتصل بالنهى إخبارا الخ فتأمل جدا .

(٢) قوله كما أفاده فى التحرير : قال بعده ويدفع هذا التغليط بورود أمر الحائض فى الصلاة كذلك أى معلقا بزوال سبب الحظر ففى الحديث «فإذا أدبرت الحيضة فاغسلى عنك الدم وصلى» فعلق الأمر بالصلاة على زوال سبب حرمتها وهو انقطاع الحيض ثم قال والحق أن الاستقراء دل على أن الأمر بعد الحظر لما اعترض عليه : أى لما كان عليه المأمور به من الحكم قبل المنع ، فإن اعترض الحظر على الإباحة ثم وقع الأمر بذلك المباح أولا كاصطادوا فلها : أى فالأمر للإباحة أو اعترض على الوجوب كاغسلى عنك وصلى فالأمر للوجوب لأن الصلاة كانت واجبة ثم حرمت عليها بالحيض فلنختر ذلك : أى هذا التفصيل، وقد ذكره القاضى عضد الدين بلفظ قيل ثم قال وهو غير بعيد اه بزيادة إيضاح من شرحه لابن أمير حاج :

تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب إليم - فإن المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الأمر وإلحاق الوعيد بها فيجب أن تكون مخالفة الأمر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد، وبهذا استغنى عن الجواب عما أورد بأن أمره مطلق ولا نزاع فى كون بعض الأوامر للوجوب بأن أمره عام لا مطلق لأنه مصدر مضاف فيعم وتمامه فى التلويح والضمير فى أمره لله تعالى أو للرسول عليه الصلاة والسلام، وهو الأظهر لأنه بناء على قوله تعالى - لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا - كذا فى الكشف (ودلالة الإجماع) أى إجماع أهل العرف واللغة فإنهم أجمعوا على أن من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فدل على أنه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب (والمعقول) وهو أن كل مقصد من مقاصد الفعل له عبارة، والإيجاب أعظم مقاصده فلأن توضع له عبارة أولى، والمعقول العقل وما فهمته بعقلك كذا فى ضياء الحلوم، والمراد هنا الثانى، وفى الشروح هنا تطويلات تركتها (وإذا أريد به) أى بلفظ أمر فهو محل الاختلاف وبه قال البعض وبعد بنظمه الإباحة فى الخلاف، والمعروف كون الخلاف فى الندب فقط هل يصدق أنه مأمور به، وقيل محل الاختلاف الصيغة، وهو قول أكثر الشارحين وسيأتى ما يبعده (الإباحة أو الندب فقيل إنه حقيقة) أى قال فخر الإسلام إن الإطلاق حقيقى مع أنه موافق للجمهور بأن الصيغة خاصة فى الوجوب فاستشكل مخالفته لهم فى كونه مجازا فى غيره فإنه لاشك فى تبادر كون الصيغة فى الإباحة والندب مجازا فأولوا كلامه فمنهم من أوله(١) بأن المراد أنها خاصة للوجوب حقيقة عند التجرد وللندب والإباحة مع القرينة لهذا ودفع باستلزامه رفع المجاز وبأنه يجب فى الحقيقة استعماله فى الوضعى بلا قرينة كما أوضحه فى التلويح، ومنهم من أوله بأن القسمة ثلاثية بإشارة الحقيقة القاصرة، فعنده اللفظ المستعمل فى جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على أن الجزء ليس غير الكل ولا عينه(٢) فاللفظ إن استعمل فى معنى خارج عما وضع له فمجاز، وإلا فإن استعمل فى عينه فحقيقة، وإلا فحقيقة

---

(١) قوله فمنهم من أوله الخ: حاصل التأويل المذكور أن الأمر حقيقة للوجوب خاصة عند الإطلاق وللندب والإباحة عند انضمام القرينة كما أن المستثنى منه حقيقة فى الكل خاصة بدون الاستثناء وفى الباقى مع الاستثناء وهذا التأويل فاسد لتأديته إلى إبطال المجاز بالكلية بأن يكون مع القرينة حقيقة فى المعنى المجازى، ولأنه يجب فى الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له أى دل عليه بلا قرينة اهـ.

(٢) قوله ليس غير الكل ولا عينه لأن الغيرين موجودان، يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره تلويح.

قاصرة(١) وإليه أشار المصنف بقوله (لأنه) أى لأن كلا من الندب والإباحة (بعضه)

---

(١) قوله وإلا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والإباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الأمر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيئول الخلاف إلى أن استعمالها فى الندب أو الإباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ، أم من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة ، فذهب البعض إلى أنه استعارة بجامع اشتراك الثلاثة فى جواز الفعل إلا أنه فى الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى فى الإباحة وعلى رجحان الفعل فى الندب وذهب المصنف إلى ما اختاره فخر الإسلام وهو أنه من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء : وحاصله أنه ليس معنى كون الأمر للندب أو الإباحة أنه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا أو متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بأن الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك أصلا بل معناه أنه يدل على الجزء الأول من الندب أو الإباحة أعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه وإنما يثبت جواز الترك بحكم الأصل إذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء فى أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك ، فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب فى مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل فى الجزء . ويكون معنى استعمالها فى الإباحة والندب استعمالها فى جزئهما الذى هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذى هو جواز الترك بحكم الأصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل فى الندب بواسطة القرينة . فإن قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض أو الأثر الثابت به أعنى كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك أو كونه بحيث يثاب فاعله ويستحق العقاب تاركه فلا نسلم أن جواز الفعل جزء من مفهومه . قلت هذا مبنى على أن الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك ، والإباحة هو عدم الحرج لا فى الفعل ولا فى الترك وأن المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة فى أمثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة ، ألا يرى إلى أن قولهم الأمر حقيقة فى الوجوب ليس معناه أن وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقى للفظ قم بل معناه أنه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك . فإن قلت قد صرحوا باستعمال الأمر فى الندب والإباحة وإرادتهما منه ولا ضرورة فى حمل كلامهم على أن المراد أنه يستعمل فى جنس الندب والإباحة عدولا عن الظاهر وماذكر من أن الأمر لايدل على جواز الترك إن أريد بحسب الحقيقة فغير مفيد وإن أريد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز أن يستعمل=

أى الوجوب : أى بمنزلة جزئه فهو من باب إطلاق الكل على البعض بناء على أن كلا من المباح والمندوب ما أذن فى فعله وهو جزء الواجب فإنه ما أذن فى فعله ومنع من تركه ، واستشكل بأن المباح ما أذن فى فعله وتركه والمندوب ما أذن فى فعله ورجح فعله على تركه فليست حقيقة كل منهما جزءا من الواجب . ودفعه فى التوضيح بأن ذاك معنى المباح والمندوب وليس الكلام فيه وإنما هو فى معنى كون الأمر للندب أو الإباحة للقطع بأن الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة على جواز الترك أصلا فالإباحة المستفادة من الأمر جزء الإباحة أعنى جواز الفعل وكذا فى الندب ، وهو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب وجواز الترك بحكم الأصل وتمامه فى التلويح (وقيل لا) أى وقال العامة لا يكون حقيقة (لأنه جاز أصله) أى لأن الأمر حينئذ تعدى أصل الموضوع له ، وهو الوجوب فاستعماله فى غيره مجاز ، وهو استعارة ومعناها أن تكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقى والمجازى كالشجاعة بين الأسد والإنسان الشجاع كذا فى التوضيح . وحاصله أن الثلاثة اشتركت فى جواز الفعل إلا أنه فى الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى فى الإباحة وعلى رجحان الفعل فى الندب ، وكل من الندب والإباحة بقيد جواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب

= اللفظ الموضوع للطلب جزما فى طلب الفعل مع إجازة الترك والإذن فيه مرجوحا أو مساويا بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل والإذن فيه . قلت هو كما صرحوا باستعمال الأسد فى الإنسان الشجاع وإرادته منه فإن ذلك من حيث إنه من أفراد الشجاع لا من حيث إن لفظ الأسد يدل على ذاتيات الإنسان كالناطق مثلا فإذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والإذن فيه كان استعمال صيغة الأمر فى الندب والإباحة من حيث إنهما من أفراد جواز الفعل والإذن وتثبت خصوصية كونه مع جواز الترك أو بدونه بالقرينة كما أن الأسد يستعمل فى الشجاع ويعلم كونه إنسانا بالقرينة : ألا ترى أنه لا يجوز إطلاق لفظ إنسان على الفرس بجامع كونه حيوانا أو ماشيا أو نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية ، وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الإباحة بأن مدلول الأول جواز الفعل ومدلول الثانى جواز الترك لا أن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك : فإن قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الأمر للندب ، وقولنا هو للإباحة ، إذ المراد أنه مستعمل فى جواز الفعل . قلت المراد بكونه للندب أنه استعمل فى جواز الفعل مع قرينة دالة على أولوية الفعل ، والمراد بكونه للإباحة أنه خال عن ذلك كما إذا قلنا يرمى حيوان ويطير حيوان فإن مدلول اللفظ واحد ، إلا أن الأول مستعمل فى الإنسان والثانى فى الطير ، هذا كلام التلويح الذى أشار الشارح لبعضه مجملا .

المقيد بامتناع الترك، فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فهي حقائق متباينة والمراد بالمباينة امتناع اجتماع الإباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق أحدهما على الآخر فإنه لاينافي الجزئية كالسقف والبيت وقد مر جوابه في الترضيح، ولذا صح أنه من إطلاق الكل على البعض تبعا لفخر الإسلام، ومع ذلك فالحق مذهب الجمهور أنه مجاز لأن الموضوع(١) أعم من أن يكون جزءا أو خارجا (ولا يقتضى) أى لا يفيد مدلول الأمر وهو الصيغة أى المادة باعتبار الهيئة (التكرار) أى تكرار الفعل المطلوب لأنها موضوعة لطلق الطلب لابقيد مرة، ولا تكرار لإطباق أهل العربية على أن هيئة الأمر لادلالة لها إلا على الطلب في خصوص زمان وخصوص المطلوب من المادة ولا دلالة لها على غير مجرد الفعل فلزم أن تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط والمرة الواحدة ضرورية للبراءة لوجود الفعل بها، فاندفع به ماذهب إليه كثير من أنها للمرة وقيل إنها للتكرار أبدا لأنه تكرر في النهى فعم فوجب في الأمر ولأنهما طلب. قلنا قياس في اللغة بدلالة لفظ، وهو لايجوز وبالفرق بين الأمر والنهى بأن النهى لتركه وتحققه بالترك في كل الأوقات والأمر لإثباته ويتحقق بمرة، واقتصر المصنف على نفي التكرار، وقد جمع بين نفي العموم والتكرار فخر الإسلام فعموم الفعل شموله أفراده، وتكراره وقوعه مرة بعد أخرى وذلك بإيقاع أفعاله متماثلة في أوقات متعددة فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع إيقاع الأفراد في زمان ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز أن يقصد العموم دون التكرار وعامة أوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم أيضا نظرا إلى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة كذا في التلويح، وذكر الأكمل في التقرير أن الظاهر أن المراد بهما شيء واحد لأن العموم لايتصور في الفعل إلا بطريق التكرار انتهى وهو الحق لما سيأتي في طلقي نفسك أن تطليقها نفسها ثلاثا ليس من عموم الفعل (ولا يحتمله) أى التكرار نفي لمذهب الشافعي فإنه قال الأمر لايوجب التكرار بمعنى أنه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة أومتكررا لأنه وإن كان مختصرا من مصدر منكر والنكرة في الإثبات تخص لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم. والفرق بين الموجب والمحتمل أن الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها (سواء كان معلقا بالشرط) كقوله تعالى — وإن كنتم جنبا فاطهروا —

---

(١) قوله لأن الموضوع الخ: يعني قولهم المجاز لفظ أريد به غير ماوضع له أعم من أن يكون جزءا أو معنى خارجا عنه فكان الأوضح أن يقول لأن غير الموضوع، وقد يقال المجاز موضوع وضعا ثانويا فقول الشارح لأن الموضوع: أى وضعا ثانويا اهـ.

(أو مخصوصا بالوصف) كقوله تعالى - أقم الصلاة لدلوك الشمس - (أو لم يكن) نفى لقول من قال إنه لا يقتضى التكرار ولا يحتمله إلا إذا كان معلقا أو مخصوصا . واستشكل بأنه لا أثر للتعليق والتقييد فى إثبات ما لا يحتمله اللفظ فالصحيح أنه ليس قول أحد من مشايخنا وإنما هو قول من أثبت الاحتمال ونفى الوجوب (لكنه) أى مفهوم الأمر (يقع على أقل جنسه) أى جنس الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة بلا نية (ويحتمل كله) أى كل الجنس من حيث إنه فرد اعتبارى أعنى المجموع من حيث إنه مجموع فإنه يقال الحيوان جنس واحد من الأجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الأجزاء أو الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية (حتى إذا قال لها طلقى نفسك أنه يقع على الواحدة) لأنه موجبه (إلا أن ينوى الثلاث) فتقع الثلاث إن طلقت ثلاثا لأنه محتمله فيثبت بالنية (ولا تعمل نية الثنتين) إذا طلقت الثنتين فلا تقع إلا واحدة لأنه ليس موجبا ولا محتملا فهو كما لو نوى الطلاق باسقنى الماء . فإن قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقى نفسك ثنتين . قلنا ليس بتفسير بل تغيير إلى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولذا قالوا : إذا قرن بالصيغة ذكر العدد فى الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لها طلقتك ثلاثا أو واحدة فماتت قبل ذكر العدد لم يقع وإنما جعل الواحد تغييرا أيضا لعدم دلالة الصيغة عليه لأنها لمطلق الطلب والمرة ضرورية كما قدمناه (إلا أن تكون المرأة أمة) فيصح تطليقها ثنتين بالنية لأنه كل الجنس فى حقها ، وفرّع الهندى على هذا أيضا أنه لو قال لعبده تزوج ونوى مرة بعد أخرى لا يصح لأنه عدد محض ولو نوى ثنتين يصح لأن ذلك كل نكاح العبد وكذا لو قال اشتر لى عبدا لا يتناول أكثر من واحد لأن كل الجنس ليس بمراد لعدم الإمكان فيراد به شراء واحد وكذا التوكيل بالنكاح بأن قال تزوج لى امرأة لا يملك إلا واحدة ولو نوى الموكل الأربع ينبغى أن يجوز على قياس ما ذكرنا لأنه كل الجنس فى حقه ولكنى ما ظفرت بالنقل انتهى (لأن صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل) أى معنى المصدر (بالمصدر) أى بلفظه فالباء تتعلق بالطلب واللام فى المصدر بدل المضاف إليه : أى بمصدر الأمر (الذى هو فرد) فاضرب مختصر من أطلب منك ضربا هكذا قدّر المصدر منكرا فى التحرير والتلويح . وجوّز فخر الإسلام تقديره معرفا وتعقبه الأكمل بأنه إذا قدر معرفا أفاد العموم ولأنه لا حاجة إلى تعريفه لأن الفعل مركب من الزمان والمصدر واللام لمعنى آخر انتهى ، لكن فخر الإسلام إنما جوزه دفعا لما استدل به الشافعى من احتماله التكرار بجواز تقديره معرفا فإن المعرف للجنس كالمنكر (ومعنى التوحد مراعى فى ألفاظ الوحدان) جمع واحد : كركبان وراكب وإضافتها كإضافة خاتم فضة (وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل عنهما) أى بمكان بعيد عن الفردية والجنسية ، وتعقبه فى التحرير : يعنى بشيئين :

الأول أنه لايلزم اتحاد مدلول الصيغة وأصلها يحتمل فجاز أن يحتمل المختصر مالا يحتمله المطوّل . الثانى أنه يبعد نفى الاحتمال لثبوت الفرق لغة بين أسماء الأجناس المعانى وبعض الأعيان إذ لا يقال لرجلين رجل ويقال للقيام الكثير قيام كالأعيان المماثلة الأجزاء كالماء والعسل فإذا صدق الطلاق على طلقتين كيف لا يحتمله انتهى (وما تكرر من العبادات فبأسبابها لا بالأوامر) جواب عما استدل به [1] القائل بتكراره إذا كان معلقا أومقيدا فإن التكرار فى مثل هذه الأوامر إنما لزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لامن الأمر المقيد . وأورد عليه أن السبب مثبت أصل الوجوب والأمر وجوب الأداء وهما غيران . وأجيب بأن تكرار وجوب الأداء لا يكون إلا بتكرار السبب وذكر الأكمل فى التقرير أن الأوجه أن يقال ما تكرر من العبادات ليس باعتبار العدول باعتبار الوحدة الحكمية كالطلقات الثلاث فإن ماتكرر من الأسباب يدل على أن سببه نوع ذو أفراد كثيرة والكل مراد بالأمر والحج لما لم يتكرر سببه لم يوجد دليل على كثرة أفراده فكان المراد الواحد الحقيقى انتهى ولم يجب المصنف عن الأمر المعلق بالشرط فإنه استدل به أيضا نحو - وإن كنتم جنبا فاطهروا - وأجاب عنه فى التحرير بأن الشرط هنا علة فيتكرر بتكررها اتفاقا لا بالصيغة وأما غيره كإذا دخل الشهر فأعتق ففيه خلاف والحق النفى(٢) (وعند الشافعى

---

(١) قوله عما استدل به الخ ، يناقضه قوله الآتى ولم يجب المصنف عن الأمر المعلق بالشرط فتأمل .

(٢) قوله النفى : أى نفى التكرار فيه . فإن قلت فكيف نفاه أى تكرر الحكم بتكرر الوصف الذى هو علة الحنفية فى - السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما - فلم يقطعوا فى المرة الثالثة يد السارق اليسرى إذا كان قدقطع فى الأولى يده اليمنى وفى الثانية رجله اليسرى مع أن السرقة علة القطع . وجلدوا فى الزانى بكرا أبدا أى كلما زنى مع أن الزنى علة الجلد . فالجواب أن النص مؤول إذ حقيقته قطع اليدين بسرقة واحدة وهى غير معمول بها إجماعا بل صرف النص عنه أى عن قطع اليدين إلى واحدة هى اليمنى بالسنة والإجماع وقراءة ابن مسعود : فاقطعوا أيمانهما والقراءة الشاذة حجة على الصحيح على أنا نقول فلو فرضت السرقة علة للقطع تعذر القطع فى الثانية لفوت محل الحكم الذى هو القطع وهو اليمنى فى الثانية بقطعها فى الأولى بخلاف الجلد فإنه يتكرر فى الزنى لعدم فوت محله وهو البدن بالجلد السابق ثم لايقال لما تعذر فى الثانية أقيمت الرجل اليسرى مقامها فيه لأنا نقول لا نسلم ذلك لأنه لامدخل للرأى فيه وقطع الرجل فى الثانية بالسنة ابتداء وبالإجماع كذا فى التحرير وشرحه وهو لتتميم ماذكره الشارح هنا وفيما يأتى :

لما احتمل التكرار تملك أن تطلق نفسها ثنتين إذا نوى الزوج) تكميل لتفريع طلقي نفسك على الخلاف السابق. وحاصله أنه يوجب الثلاث على القول باقتضائه التكرار بلا نية ويحتمل الثنتين والثلاث عند القائل باحتماله إذا نوى ولا يحتمل العدد عند من نفى الاحتمال، وإن أريد استيفاء الأقوال فإنها تصور في إن دخلت الدار فطلقي نفسك فيمن قال باقتضائه التكرار عند التعليق ملكت الثنتين والثلاث بلا نية، ثم اعلم أن تفريع طلقي نفسك على هذا الأصل ليس بصحيح وإن فرعه الأكثرون من الحنفية لأن المتفرع تعداد الأفراد لا التكرار ولأن الطلاق يتعدد والفعل واحد في التطليق ثنتين أو ثلاثا فتعداد الأفراد لازم للتكرار أعم [1] فلا يلزم من ثبوت التكرار (٢) أو احتماله ثبوته إلا في ضمن التكرار، ولا من انتفائه انتفاؤه فالحق أن طلقي نفسك متفرع على مسألة أخرى هي أن صيغة الأمر لا تحتمل التعدد المحض لأفراد مفهومها عندنا خلافا للشافعي كما أفاده في التحرير وبهذا ظهر أن العموم لا يفارق التكرار وهو ما وعدنا به، وفرعوا على أن المصدر لا يحتمل التعدد لو حلف لا يشرب ماء انصرف إلى أقل ما يصدق عليه، ولو نوى مياه الدنيا صح فلا حنث أبدا لأنه كل الجنس ولو نوى كوزا لا يصح (وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد) كقوله تعالى ـ والسارق والسارقة فاقطعوا ـ فإنه دال على المصدر، وهو سرقة وهو فرد لا يحتمل العدد المحض (حتى لا يراد بآية السرقة إلا سرقة واحدة) لأنه لو أريد كل السرقات لم يقطع إلا بعدها ولا يعرف إلا بموته وهو منتف إجماعا فتعين الفرد الحقيقي (وبالفعل الواحد لا انقطع إلا يد واحدة) وهي اليمين بالسنة قولا وفعلا فلم تبق اليسرى مرادة فلا تقطع أبدا وإنما تقطع رجله اليسرى في الثانية بالسنة ولا قطع بعدها أصلا بل يحبس إلى أن يموت، وتحقيقه أن النص مؤول إذ حقيقته قطع اليدين بسرقة واحدة صرف (٣) عنه (٤) إلى واحدة هي اليمين بالسنة وقراءة ابن مسعود والإجماع فظهر أن المراد انقسام الآحاد على الآحاد: أي كل سارق

---

(١) قوله أعم: أي أعم من التكرار لصدقه أي التعدد مع التكرار وعدمه فلا يلزم من ثبوت التعدد ثبوته أي التكرار لأنه لا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص ولا يلزم من انتفاء التكرار انتفاؤه أي التعدد إذ لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم لأن الأعم ينفرد وحده كما لا يلزم من نفي الإنسانية نفي الحيوانية لانفرادها في الفرس مثلا اهـ.

(٢) قوله فلا يلزم من ثبوت التكرار الخ لعل فيها تحريفا من الناسخ أو سهوا من الشارح، وعبارة التحرير التي هي الأصل فلا يلزم من ثبوت التعدد ثبوته: أي التكرار ولا من انتفاء التكرار انتفاؤه أي التعدد اهـ.

(٣) قوله صرف: أي النص. (٤) قوله عنه: أي عن قطع اليدين.

اقطعوا يده اليمنى بموجب حمل المطلق (١) عليه فلو فرضت السرقة علة لم يتكرر الحكم بتكرارها للتعذر لفوت محل الحكم فى الثانية بخلاف الجلد فى الزنا لبقاء المحل وهو البدن ، وقيد اسم الفاعل بكونه دالا على المصدر لأن اسم الفاعل علما كالحارث لا دلالة له على المصدر وقد عدل فى التوضيح عن استنباط هذه من مصدر اسم الفاعل واستنبطها من مصدر اقطعوا وهو القطع ظنا أن اسم الفاعل كالسارق عام وعمومه يقتضى عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقى بالمجموع . وجوابه أن المراد وحدة المصدر بالنسبة إلى كل فرد من أفراد السارق مثلا كذا فى التلويح :

﴿ تنبيه ﴾ إذا أمر الآمر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تعيين ضرب فالمطلوب الفعل الجزئى الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا أن الماهية هى المطلوبة وهو المختار لأن الماهية الكلية يستحيل وجودها فى الأعيان فلا تطلب وإلا امتنع الامتثال وهو خلاف الإجماع وذكر العضد أنك إذا وقفت على الماهية بشرط شىء وبشرط لاشىء ولا بشرط شىء علمت أن المطلوب الماهية من حيث هى هى لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر وأن ذلك غير مستحيل بل موجود فى ضمن الجزئيات انتهى وتمام تحقيقه فى حاشية للتفتازانى ورجح فى المواقف أن الماهية المطلقة وهى الماهية لا بشرط شىء لها وجود فى الخارج لأن الأعم موجود فى الأخص كإنسان فى زيد (وحكم الأمر نوعان) أى وصفة المأمور به فهو تقسيم للحكم الشرعى أعنى الواجب بالأمر فالحكم بمعنى الوصف والأمر بمعنى المأمور به وليس هو تقسيما لنفس الحكم كما أشار إليه الأكمل وإنما لم يذكر الإعادة كغيره لأنها وإن كانت واجبة لكن لا بالأمر والكلام فيما وجب بالأمر وهى جابرة بمنزلة سجود السهو وعرفها فى التحرير بأنها فعل مثل الواجب فى الوقت لخلل غير الفساد وعدم (٢) صحة الشروع وتقييده بالوقت ينفى الإعادة خارجه وقد أوضحناه فى البحر الرائق شرح كنز الدقائق (أداء وهو تسليم عين الواجب بالأمر) أى إيقاع الحالة المخصوصة التى ثبت بالأمر لزوم إيقاعها على المكلف ، وتحقيقه أن للفعل معنى مصدريا هو الإيقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة ونفس الوجوب الثابت بالسبب هو لزوم وقوع تلك الحالة ووجوب الأداء الثابت بالخطاب هو لزوم إيقاع تلك الحالة والأداء المتعلق باختيار المكلف إيقاعها فالمراد بالتسليم الإيقاع وبعين الواجب بالأمر الحالة المخصوصة ، وقول صاحب التلويح المراد بالثابتة بالأمر ما علم ثبوته بالأمر لا ما ثبت وجوبه به معناه ما علم لزوم

---

(١) قوله المطلق وهو أيديهما عليه على أى المقيد وهو اليمنى .

(٢) قوله وعدم : أى وغير عدم الخ .

إثباته بالأمر لاما علم لزوم ثبوته بالأمر وهذا لأن لزوم الإثبات وجوب الأداء وهو بالأمر ولزوم الثبوت نفس الوجوب وهو بالسبب . والحاصل أن الحالة المخصوصة تتصف بنفس الوجوب نظرا إلى لزوم وقوعها وتتصف أيضا بوجوب الأداء نظرا إلى لزوم إيقاعها فالموصوف بهما واحد بالاعتبارين وتلك الحالة لما كانت كالموجودة فى نظر الشرع لا يلزم اتصاف المعدوم بالأمر الموجود لكن الوقوع لما كان أثر الإيقاع فالقول بلزوم الوقوع دون لزوم الإيقاع كما فى المعذور مشكل كذا ذكره يحيى السيرامى وقيد بالعين احترازا عن تسليم المثل كما سيأتى ، وقيد بالواجب لإخراج النفل فلا يتصف بالأداء والقضاء وعبر فى التوضيح بالثابت قال ليشمل النفل بخلاف القضاء فان الكل عبروا بالواجب لأنه مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك وأما إذا شرع فيه فأفسده فقد صار واجبا فيقضى كذا فى التلويح مع أن الفقهاء أطلقوا القضاء على ما ليس بواجب فقال فى الكنز وقضى التى قبل الظهر فى وقته قبل شفعه فإن كان ذلك الإطلاق حقيقيا فيعبر بالعبادة بدل الواجب كما أشار إليه فى التحرير ، والمراد بالواجب هنا مايعم الفرض أيضا وهو اللازم وهو أعم من أن يكون ثبوته بصريح الأمر أو ماهو فى معناه كقوله تعالى ـ ولله على الناس حج البيت ـ ولم يعتبر المصنف التقييد بالوقت ليعم أداء الزكاة والأمانات والنذور والكفارات مما ليس بموقت . وحاصل التعريف أن الأداء فعل الواجب بالأمر ولو قال كغيره فعل الواجب فى وقته المقيد به العمر وغيره(١) لكان أولى ليكون قوله فى وقته مخرجا للقضاء بناء على أنه عين الواجب أيضا كما سيأتى ولو قال الكل ابتداء فعل الواجب لكان أولى لأنه بالتحريمة فقط فى الوقت يكون أداء وبركعة عند الشافعى فلا يشترط على المذهبين فعل جميع الواجب فى الوقت لكونه أداء كما أفاده فى التحرير (وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به) أى بالأمر ففرق بينهما بأن الأداء فعل الواجب والقضاء فعل مثله وهذا إنما يتجه على القول بأن القضاء لم يجب بالأمر الأول وإنما وجب بأمر جديد لأنه حينئذ مثله لا عينه وأما على الصحيح فالقضاء فعل الواجب أيضا لكن الأداء فعله فى وقته والقضاء فعله بعده كما أفاده فى التحرير وقد ناقض المصنف نفسه لأنه صحح أنه بالأمر الأول وعرفه بما يفيد أنه بأمر جديد ، وإذا كان القضاء فعله بعده ففعل مثله بعده خارج كفعل غير المقيد من السنن والمقيد كصلاة الكسوف وكذا فعل الحج بعد إفساده ليس قضاء حقيقة إذ ليس بعده ، وتسمية الفقهاء له قضاء مجاز ، وتضييقه (٢) بالشروع (٣) لا يوجب كونه قضاء

---

(١) قوله العمر وغيره : أى غير العمر وهو بيان الوقت المقيد به اهـ .

(٢) قوله وتضييقه : أى وقت الحج اهـ .

(٣) قوله بالشروع فلا يجوز له الخروج منه وتأخيره إلى عام آخر .

كالصلاة (١) بعد إفسادها (ويستعمل أحدهما مكان الآخر مجازا) أى مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما فى تسليم الشيء إلى من يستحقه وفى إسقاط الواجب كقوله تعالى - فإذا قضيتم مناسككم - أى أديتم وقولك أديت الدين ، قيدنا بالشرعى لأنه بحسب اللغة القضاء حقيقة فى تسليم العين والمثل لأن معناه الإسقاط والإتمام والإحكام والأداء مجاز فى تسليم المثل لأنه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل كذا فى التلويح (حتى يجوز الأداء بنية القضاء وبالعكس) تفريع غير صحيح ولذا تركه فى التوضيح لأن الكلام فى إطلاق لفظ على معنى وليس ههنا لفظ وإن ضم إليه الذكر باللسان فكذلك لأنه حينئذ أراد بكل لفظ حقيقته وليس كلامنا فيه وأما جوازه فباعتبار أنه أتى بأصل النية ولكنه أخطأ فى الظن والخطأ فى مثله معفو كما أفاده فى الكشف (والقضاء يجب بما يجب به الأداء عند المحققين) يعنى يجب بالأمر الأول وهو المختار عندنا (خلافا للبعض) أى لبعض أصحابنا فلا ينافيه أنه قول أكثر الأصوليين فعندهم الأمر بفعل فى وقت معين لا يقتضى فعله فيما بعد ذلك الوقت لا أداء ولا قضاء فلو ثبت قضاء فبأمر جديد نحو من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها للقطع بعدم اقتضاء صم يوم الخميس صم يوم الجمعة ولو وجب به لاقتضاه ولو اقتضاه لكان أداء ولكان بمثابة صم إما يوم الخميس وإما يوم الجمعة فكانا سواء (٢) وللمختار مقتضاه أمران الصوم وكونه فيه فإذا عجز عن الثانى لفواته بقى اقتضاؤه الصوم لا فى الجمعة ولا غيرها وإنما يلزم ما ذكر لو اقتضاه فى الجمعة نعم لو اقتضى فواته (٣) ظهور بطلان مصلحة الواجب ومفسدته سقط (٤) للمعارض الراجح (٥) وهو بعيد (٦) إذ عقلية حسن الصلاة ومصلحتها بعد الوقت كقبله وغاية تقييده به لزيادة المصلحة فيه ، وقولهم لو لم يكن الوقت قيدا فيه داخلا فى المأمور به لجاز التقديم مندفع بأن الكلام فى الواجب ولا واجب قبل التعلق كذا فى التحرير . واعلم أن هذه المسألة مبنية على أن المقيد هو المطلق والقيد وهما شيئان كما فى التعقل والتلفظ أو ما صدقا عليه وهو شيء واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر إلى التركيب من الجنس والفصل

---

(١) قوله كالصلاة : أى فى الوقت ثانيا بعد إفسادها اه .

(٢) قوله فكانا سواء : أى فى كونهما أداء وحينئذ فلا يعصى بالتأخير شرح التحرير .

(٣) قوله فواته : أى الأداء اه .

(٤) قوله سقط : أى سقط الواجب بالكلية اه .

(٥) قوله للمعارض الراجح ، وهو ظهور بطلان مصلحته ومفسدته .

(٦) قوله وهو بعيد : أى اقتضاء فواته ذلك بعيد .

وتمايزهما فى العقل أو فى الخارج كذا ذكر العضد . وحاصله أن اختلافهم هنا مبنى على اختلافهم فى أصل وهو أن المطلق والمقيد بحسب الوجود شيئان أوشىء واحد واختلافهم فى هذا الأصل ناظر إلى اختلافهم فى أصل آخر وهو أن تركب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أو بمجرد العقل فإن قلنا بالأول كان المطلق والمقيد شيئين لأنهما بمنزلة الجنس والفصل وإن قلنا بالثانى وهو الحق كانا بحسب الوجود شيئا واحدا ذكره التفتازانى فى حاشيته وبه يترجح قول بعض أصحابنا وذكر الأكمل فى شرح ابن الحاجب والحق أن كونه قضاء يقتضى بأن تكون نسبته إلى الأمر الأول أنسب ، ولا يخفى على المتأمل المنصف انتهى . واختلفوا فى ثمرته فقيل فى الصيام المنذور المعين يجب قضاؤه على المختار لا على قول البعض وقيل القضاء اتفاق فلا ثمرة له فى الفروع فنسنده إلى الأمر الأول وهم مطالبون بالأمر الجديد ولا يمكنهم القياس على الصلاة فإن القياس مظهر لا مثبت فرجع إلى الأمر الجديد ، ومحل الاختلاف القضاء بمثل معقول أما بمثل غير معقول فبأمر جديد اتفاقا وأشار بقوله بما يجب به الأداء إلى أن الكلام فى الأمر لا فى السبب ، وبه سقط ماقيل إن الوقت إذا ضاق كان الجزء الأخير هو السبب وإذا خرج الوقت كان كله هو السبب فقد اختلف السبب ومع ذلك فالباقى بعد خروج الوقت نفس الوجوب لا وجوب الأداء لأن الأداء بعده ممتنع والتكليف بالممتنع ممتنع (وفيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف إنما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه إلى الكمال لا لأن القضاء وجب بسبب آخر) جواب عما نوقض به الأصل السابق وهو نذر اعتكاف رمضان إذا لم يعتكفه فإنه يجب بصوم جديد ولم يوجبه النذر فكان القضاء بغير ما أوجب الأداء وإلا فيبطل كقول أبى يوسف والحسن ، وتقرير الجواب أن النذر أوجب صوما مقصودا وامتنع ظهوره بخصوص ذلك المانع وهو شرف الوقت فعند عدمه ظهر أثره فلزم أن لا يقضى فى رمضان آخر ولا فى واجب سوى قضاء رمضان الأول لأنه خلف عنه وقد جعلوا السبب الأول هنا النذر مع أن الكلام فى الأمر . وجوابه(١) أن كون السبب النذر كفاية عن وجوبه

---

(١) قوله وجوابه الخ ، أو يقال هذا تمثيل لإيجاب الشارع الفعل على المكلف بإيجاب المكلف إياه على نفسه والمسألة تدل على أن وجوب القضاء فيما أوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الأول فكذا فى إيجاب الشارع تلويح يعنى أن لهذا البعض أن يجيب بأن الدليل الآخر هو القياس على الصلاة المفروضة فى الصلاة المنذورة فقد قال عليه السلام «فإذا نسى أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها» وعلى الصوم المفروض فى الصوم المنذور فقد قال تعالى ـ فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ـ =

بالنص الدال على وجوب المنذور تعبيرا باللازم عن الملزوم وشهر رمضان بالإضافة هو العلم ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره فى الكشاف وذلك لأنه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة إنسان زيد ولا يخفى قبحه ولذا كثر فى كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان كذا فى التلويح (والأداء أنواع) تقسيم له مع التعميم فى المعاملات والعبادات . وحاصل ماذكره فخر الإسلام هنا أن المأمور به إما أداء أو قضاء ثم كل منهما إما محض إن لم يكن فيه شبهة الآخر أو غير محض إن كان فتصير أربعة ، ثم كل من الأداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لأن الأداء المحض إن كان مستجمعا لجميع الأوصاف المشروعة فأداء كامل وإلا فقاصر ، والقضاء المحض إما أن تعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول وإما أن لا تعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار تصير الأقسام ستة ، ثم كل من الستة إما أن تكون فى حقوق الله أو حقوق العباد فتصير اثنى عشر قسما وبهذا عرفت أن الكامل والقاصر قسمان للأداء المحض لا لمطلق الأداء كما فعل المصنف لأنهما لو كانا قسمين لمطلق الأداء لكان حاصرا بين النفى والإثبات فيلزم أن يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما ، ولو قال المصنف الأداء إما محض وهو كامل أو قاصر وإما شبيه بالقضاء لكان أظهر كما لا يخفى (كامل) وهو كما قدمنا أن يؤدى بجميع الأوصاف المشروعة من الواجبات والسنن والمندوبات (وقاصر) وهو أن يخل بشىء من المكملات (وما هو شبيه بالقضاء كالصلاة بجماعة) مثال للكامل يعنى فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح وإلا فالجماعة فى غيرها صفة قصور بمنزلة الأصبع الزائدة والمراد أن يؤدى كلها بجماعة ليكون كاملا (والصلاة منفردا) مثال للقاصر لفوت المكمل وهو الجماعة وسكت عن المسبوق وقال فى التوضيح والمسبوق منفرد يعنى فيكون أداؤه قاصرا ، لكن اختلف فى محل قصوره ، فقيل إنه فيما سبق فقط لا فى كل صلاته ويشهد له قول الفقهاء المسبوق منفرد فيما يقضى إلا فى أربعة كما ذكر فى التبيين : أى فيما يؤديه بعد فراغ الإمام فإطلاق القضاء مجاز ، ويلزم منه أن بعض المؤدى بالجماعة أداؤه كامل ، وقيل القاصر أداء الصلاة كلها لا ما يقضيه فقط فيكون القصور متفاوتا فهو فى صلاة المنفرد أزيد منه فى صلاة المسبوق ولعله الأوجه لفوت المكمل فى بعضها فاتصفت كلها بالقصور ، وجزم الأصوليون بأن مايقضيه هو البعض الأول والفقهاء فصلوا

= اعتبارا لما هو واجب بإيجاب العبد بما هو واجب بإيجاب الله تعالى ابتداء : وأما ماقيل القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد فى بقاء الصوم والصلاة فيكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق ففيه تأمل فليتأمل شرح التحرير .

فقالوا إن مايقضيه أول صلاته فى حق القراءة وآخرها فى حق التشهد، وبنوا عليه أحكاما مذكورة فى فتح القدير وغيره (وفعل اللاحق بعد فراغ الإمام) مثال للأداء الشبيه بالقضاء ففعله أداء باعتبار كونه فى الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه مع الإمام فهو يقضى ما انعقد له إحرام الإمام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله لا بعينه لعدم كونه خلفه حقيقة إلا أنه لما كان العزيمة فى حقه الأداء مع الإمام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع أداءه فى هذه الحالة كالأداء مع الإمام فصار كأنه خلف الإمام حكما ولذا لايقرأ ولا يسجد لسهوه ولو تبدل اجتهاده فى القبلة إلى غير مجتهد الإمام بعد فراغ الإمام تفسد كالمقتدى حقيقة وانعكست الأحكام المذكورة فى المسبوق لكونه منفردا وإنما لم يسجد اللاحق لسهو إمامه معه بل يقوم للقضاء ثم يسجد عن ذلك بعد الختم لما ذكرنا فى البحر الرائق شرح كنز الدقائق ولما كان أداء باعتبار الأصل قضاء باعتبار الوصف جعل أداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالأداء وقد عرّف الأصوليون المسبوق بمن لم يدرك أول صلاة الإمام: أى الركعة الأولى من صلاته واللاحق بمن أدرك الأول وفاته الباقى بعذر، ويرد عليه المسبوق اللاحق فالأولى أن يعرف اللاحق بأنه من فاته شىء من صلاة إمامه بعد مادخل معه ليشمله كما فى فتح القدير ويرد عليه أيضا المقيم لو اقتدى بالمسافر فإنه بعد سلام الإمام لاحق ولذا ثبتت أحكام اللاحق فى حقه من أنه لايقرأ ولا يسجد لسهوه ولايقتدى به كما ذكره قاضى خان وغيره مع أنه مافاته شىء من صلاة الإمام إلا أن يقال إنه ملحق به لأنه مقتد تحريمة لا فعلا كاللاحق لا أنه من أفراده حقيقة ولم يتعرض الأصوليون للمسبوق اللاحق هل فعله أداء قاصر أو شبيه بالقضاء، وكلام الفقهاء يقتضى أن يكون قضاؤه لما سبق به أداء قاصرا فيتغير فرضه بنية الإقامة كالمسبوق من كل وجه وقضاؤه لما فاته بالعذر شبيها بالقضاء فلا يتغير فرضه فيه لأنهم قالوا فيمن فاتته الركعة الأولى ثم اقتدى ثم نام فى الثلاثة ثم استيقظ فيه بعد فراغ الإمام أنه يبدأ فى القضاء بالركعات الثلاث التى نام فيها على سبيل الوجوب عندنا ثم بما سبق به وهى الأولى فيأتى بركعة لايقرأ فيها ويقعد متابعة لإمامه ثم يقوم فيأتى بركعة لايقرأ فيها لأنها ثانية ثم بأخرى لايقرأ فيها ويقعد متابعة لإمامه ثم بأخرى يقرأ فيها ويقعد للختم كما فى فتح القدير (حتى لايتغير فرضه بنية الإقامة) يعنى لو كان مسافرا مقتديا بمسافر فيبنى على ركعتين باعتبار أنه قضاء والقضاء لايتغير أصلاً لا بالإقامة ولا بالسفر فهو تفريع على كون فعله شبيها بالقضاء، وتعقبه الهندى بأنه مؤد حقيقة وقاض شبهة فباعتبار كونه مؤديا يقتضى تغير فرضه إلى الأربع وباعتبار شبهة القضاء لايقتضى فلم رجحتم الشبهة على الحقيقة وكان العكس أولى احتياطا لأمر العبادة ورد بأنه لايسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون إهدارا لجهة القضاء بالكلية.

واعلم أن عدم التغير بنية الإقامة مفرع فى كثير من كتب الفقه كفتح القدير والبزازية على كون اللاحق له حكم المقتدى وهو مشكل لأن المقتدى حقيقة وهو المدرك يتغير فرضه بنية الإقامة كما فى الخلاصة، والصواب ما علل به فى الخلاصة من أن اللاحق فى الحكم كأنه خلف الإمام فإذا فرغ الإمام فقد استحكم الفرض فلا يتغير فى حق الإمام فكذا فى حق اللاحق بهذا المعنى انتهى، ولهذا المعنى قيد المصنف بقوله بعد فراغ الإمام لأن فعل اللاحق قبل فراغ الإمام ليس شبيها بالقضاء ولذا يتغير فرضه بنية الإقامة كما فى التوضيح فهو كما لو نواها فى أثناء صلاته ثم خرج الوقت، والأول كما لو نواها بعد خروج الوقت فى أثنائها، ولو حذف المصنف النية . وقال حتى لا يتغير بالإقامة لكان أولى ليشمل دخول مصره بلا نيتها وقيد الإقامة فى موضع صالح لها ولذا قال فى التنقيح ثم أقام وقال فى التوضيح إما بدخول مصره ليتوضأ وإما بنية الإقامة فى غير مصره، وإنما ترك المصنف التقييد بكونهما مسافرين كما فى أكثر كتب الأصول للعلم به لأن القابل للتغير فرض المسافر ؛ وأما كون الإمام مسافرا فلأن الإمام لو كان مقيما لزم المسافر المقتدى الإتمام بالتبعية فلا يتصور فيه التغيير بالإقامة مادام مؤتما وكذا التقييد بكونه لم يتكلم لظهور أنه إذا تكلم بطلت وخرج عن كونه لاحقا فلا يكون موضوع المسألة فلا يحتاج إلى إخراجه، وقيد باللاحق لأن هذا المسافر لو كان مسبوقا تغير فرضه بنية الإقامة بعد فراغ الإمام لأنه ليس شبيها بالقضاء وعلى طريق الفقهاء لأنه منفرد فيما يقضى كما قدمناه ، ومما يوضح الفرق بينهما ما فى الأيمان لو علق العتق بصلاة الجمعة مع الإمام لم يحنث إذا كان مسبوقا ، ولو لاحقا حنث كالمدرك كذا فى الكشف (ومنها) أى من أنواع الأداء فى حقوق العباد، ولو قال وكذلك فى حقوق العباد لكان أظهر لأن المراد أن الأداء ثلاثة فى حقوقهم أيضا كامل وقاصر وشبيه بالقضاء (رد عين المغصوب) مثال للأداء الكامل والمراد رده على الوصف الذى ورد عليه الغصب فهو تسليم عين الواجب بأوصافه، ولو قال تسليم عين الحق ولو حكما لكان أولى وأفود ليشمل رد المغصوب وتسليم المبيع على مشتريه على الوصف الذى وردا عليه وهو فيهما تسليم الواجب حقيقة وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه، وهو فيهما عين الواجب حكما إذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم إلا أن الشارع جعل المؤدى عين الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال فيهما قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على أن الاستبدال موقوف على التراضى وكذا الحكم فى سائر الديون لأن الديون إنما تقضى بأمثالها ضرورة أن الدين وصف ثابت فى الذمة والعين المؤدى مغاير له إلا أن الشرع جعله عين الواجب فالمؤدى عين الواجب حكما ومثل له حقيقة إلا القرض فإنه مثل حقيقة وحكما

لعدم الضرورة لأن رد المقبوض ممكن فبالنظر إلى المقبوض يكون المؤدى مثلا ، وأما ما يقال من أن معنى قضاء الدين بالمثل أن المديون لما سلم المال إلى رب الدين صار ذلك دينا فى ذمته كما كان ماله دينا فى ذمة المديون فيتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لأن قضاء الدين حينئذ لا يكون بتسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لأن المثل على هذا التقدير ما ثبت فى ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وأيضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق ، وقد صرح فخر الإسلام وغيره بأن تأدية القرض قضاء بمثل معقول وتأدية الدين أداء كامل كذا فى التلويح ، وهو كلام حسن لو لم يلزم عليه مفسدة من جهة الأحكام فإنه على ما قرره من أن المؤدى عين شرعا لم يبق فى ذمة المديون شىء فيلزم أن رب الدين لو وهبه الدين بعد قضائه أو أبرأه براءة إسقاط عنه لم يصح ولم يلزم رب الدين شىء والمنقول فى الذخيرة فى البيوع أنه يصح ويلزم رب الدين أن يرد ما قبضه معللا بأن الدين باق فى ذمة المشترى بعد القضاء لأنه لم يقض عين الواجب حتى لا يبقى فى الذمة إنما قضى مثله فبقى ما فى ذمته على حاله إلا أن المشترى لا يطالب به لأن له على البائع مثل ذلك بالقضاء ، فلو طالب البائع المشترى بالثمن لكان للمشترى مطالبته أيضا فلا تفيد مطالبة كل منهما فعلم أن الثمن باق فى ذمة المشترى بعد القضاء انتهى ، وهو يقتضى أن قضاء الدين ليس بأداء أصلا إذ لو كان أداء لسقط الواجب به ، وقد اتفق الأصوليون على أنه أداء وقد صرح الفقهاء فى كتاب الوكالة أن الوكيل بقضاء الدين وكيل بالمبادلة وفرّعوا عليه أنه وكيل بالخصومة بخلاف الوكيل بقبض العين ، وقد صرح الولوالجى فى فتاواه بأن الوكيل بقبض الدين لو أقرّ به بعد موت موكله لا يقبل إلا ببينة لأنه إقرار بما يوجب الضمان على الميت لما فيه من المبادلة فهذا كله يقتضى أنه أداء ، والحق أن فيه معنى أخذ عين الحق ومعنى المثلية وهى المبادلة والأصوليون نظروا إلى الأول ، والفقهاء تارة نظروا إلى الأول بدليل جواز الأخذ بلا قضاء ولا رضاء إذا كان من جنس حقه وبدليل أن للشريك مشاركة الشريك فى المقبوض ، وتارة نظروا إلى الثانى كما فى الوكالة وصحة الإبراء والهبة عملا فى كل موضع بما يناسبه بخصوص دليل فلا إشكال ، والله سبحانه الموفق (ورده مشغولا بالجناية) مثال للأداء القاصر ولو قال وتسليمه لا على الوصف الذى وجب تسليمه عليه لكان أولى ليشمل ما سبق من الأقسام الغصب والبيع والصرف والمسلم فيه وليشمل تسليم العين معيبا بأى عيب كان من جناية أو دين أو حبل أو مرض أو زيافة فى الدين ، وفائدة كونه أداء أنه لو هلك فى يد مالكه برئ الدافع حتى فى الزيوف إذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه ، وخالف أبو يوسف فقال له أن يرد مثل المقبوض ويرجع بالجياد واعتمده المشايخ فى الفروع استحسانا لأن المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع

الرجوع إلى القيمة لتأديه إلى الربا فيرد مثله وفائدة قصوره أنه لو تلف عند مالكه بسبب ذلك الوصف كان له الرجوع على من حدث الوصف عنده ، فلو بيع فى الدين أو قتل بتلك الجناية أو دفعه إلى وليها ففى الغصب يرجع عليه بالقيمة وفى البيع يرجع المشترى على البائع بالثمن وكذا إذا رد المغصوبة حاملا فولدت وماتت فعند الإمام الشغل بالجناية فى الوبيع بمنزلة الاستحقاق وعندهما بمنزلة العيب فلا يرجع المشترى بكل الثمن ، بل بنقصان العيب بأن يقوّم العبد حلال الدم وحرامه فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وبهذا التقرير علمت أن محل الخلاف فى الشغل بالجناية دون الدين وفى البيع دون المغصوب كما لا يخفى ، وفائدة الاختلاف أيضا تظهر فى مسائل مذكورة فى آخر خيار العيب من التبيين ، وأطلق فى الجناية فشمل القتل وقطع الطريق والردة والنفس والطرف كما لو سرق عند البائع فقطعت يده عند المشترى فإن له أن يرده ويسترد الثمن (وإمهار عبد غيره وتسليمه بعد الشراء) مثال للشبيه بالقضاء ، وفى عبارته تساهل ، فإن الإمهار ليس من الأداء أصلا وإنما التسليم هو الأداء ، فلو قال وتسليم عبد غيره المسمى مهرا بعد شرائه لكان أولى ، وكذا لو قال بعد ملكه لكان أولى لأنه لا فرق بين الشراء والهبة والميراث ، فهذا التسليم أداء من حيث إن العبد عين حق المرأة لأنه المستحق لها بالتسمية شبيه بالقضاء من حيث أن تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة ، وهو حديث بريرة « هو لها صدقة ولنا هدية » وزاد صدر الشريعة وبالمعقول وقرره بما حاصله أن المراد بالعين هو المجموع المركب من الشئ ومن وصف مملوكيته ، لأن الشئ الذى حكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين ، وبحله للبعض الآخر إنما هو الشىء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الأجزاء ، وتعقبه فى التلويح بأن لقائل أن يقول : لم لا يجوز أن تكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشىء بقيد المملوكية ، وتبدل الأوصاف لا يوجب تبدل الذات ، وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد ، فالأولى التمسك بالسنة انتهى .

وقد يقال إن كلا من الاعتبارين عقلى صحيح : لكن ما اعتبره صدر الشريعة وافقه السنة ، فكان متعينا فبطل الآخر (حتى تجبر على القبول) تفريع على كون التسليم أداء لأنه عين حقها ، وأشار إلى أنه يجبر أيضا على الأداء إذا طلبته بعد ملكه لما ذكرنا مع قيام موجب التسليم وهو النكاح ، وبهذا القيد اندفع ما أورد عليه من أنه لو باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه ثانيا لانفساخ البيع بعدم إجازة المستحق بخلاف النكاح لا ينفسخ (وينفذ إعتاقه دون إعتاقها) تفريع على كونه شبيها بالقضاء ، ولو قال وينفذ تصرفاته قبل تسليمه دونها لكان أولى ، إذ لا فرق بين العتق والكتابة والبيع والهبة

وغيرها ولم ينقض مايقبل النقض كالبيع لحقها ؛ لأنه لو نقض لبطل حقه لا إلى خلف ولو لم ينقض لبطل حقها إلى خلف وهو القيمة ، والإبطال إلى خلف أهون بخلاف تصرف المشترى فى الدار المشفوعة فإنه ينقض لحق الشفيع ، لأنه وإن بطل حق المشترى بطل إلى خلف وهو الثمن ولو لم ينقض لبطل حق الشفيع لا إلى خلف وأما الراهن إذا تصرف فإنه لانقض وإنما يؤخر النفاذ لحق المرتهن إذلاضرر كذا فى الكشف ، وأشار بكون تسليم العبد شبيها بالقضاء إلى أن العبد مثل المسمى حكما ، فيتفرع عليه أنه لو قضى القاضى فى الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملكه ثانيا لا يعود حقها فى العين فلا يجبر على التسليم ولا هى على القبول لانتقال حقها إلى القيمة بالقضاء ، ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها إذا كان القضاء بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب إذا ظهر بعد القضاء بقيمته بقول الغاصب مع يمينه ولم يصور المصنف المسألة بكون المهر المسمى إياها كما فى التنقيح لعدم الفائدة بذلك التقييد كما لا يخفى (والقضاء أنواع) يعنى كالأداء ولو قال محض وغيره والمحض نوعان لكان أولى كما تقدم (بمثل معقول) وهو أن يعقل فيه المماثلة (وبمثل غير معقول) أى غير مدرك بالعقل لا أن العقل ينفيه ، وقدمنا أن المعقول يطلق على مافهمته بعقلك وهو المراد هنا (وما هو فى معنى الأداء كالصوم للصوم) مثال للقضاء بمثل معقول ، وقد اتفق الكل هنا على هذه العبارة حتى ابن الهمام فى التحرير مع أنا قدمنا عنه أن كون القضاء مثلا إنما يتجه على أنه بأمر جديد ، وأما على الصحيح فهو عين الواجب لا مثله فتعين أن تكون هذه العبارة مبنية على القول الضعيف أو يكون ذلك مجازا ولم أر من نبه عليه هنا (والفدية له) أى للصوم مثال للقضاء بمثل غير معقول لأنا لا نعقل المماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولامعنى لأن معنى الصوم إتعاب النفس بالإمساك ومعنى الفدية تنقيص المال وإن كان بينهما مماثلة باعتبار أنه لما صرف طعام اليوم إلى المسكين فقد منع النفس عن الارتفاق به فكأنه لم يطعمها لكنا لم نعقلها فأثبتناها إما بالنص أو الإجماع ، والفدية لغة الفداء كما فى ضياء الحلوم ، وفى الشرع هنا قدر طعام مسكين لقوله تعالى ـ ففدية طعام مسكين ـ أى هى قدر طعام مسكين كما فى الجلالين ، وعند الفقهاء التمكين من طعام مسكين لأن الأحكام لا تتعلق إلا بالأفعال وإنما عبرنا بالتمكين دون التمليك لما أن الإباحة كافية فيها وهى أكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر ، وعندنا قدر طعام مسكين نصف صاع من برّ أو زبيب أو صاع من تمر أو شعير أو قيمة ذلك . ولو قال والفدية له عند العجز عنه عجزا مستمرا إلى الموت لكان أولى ، ولذا قال فى الهداية : ولو قدر على الصوم بطل حكم الفداء لأن شرط الخلفية استمرار العجز انتهى : أى هنا لا فى كل خلف فلا يرد التيمم فإنه خلف ولا تبطل الصلوات المؤداة به إذا قدر على الأصل . ثم اعلم أن الفدية إنما تكون خلفا عن صوم هو أصل بنفسه كقضاء رمضان

والمنذور المعين ، أما صوم الكفارات فلا تكون الفدية خلفا عنه فى حق الشيخ الفانى لأنه بدل عن غيره والبدل لايكون له بدل كما عرف فى فتح القدير (وقضاء تكبيرات العيدين فى الركوع) مثال للقضاء الشبيه بالأداء فإنه قضاء باعتبار فوت موضعها وهو القيام شبيه بالأداء باعتبار أن للركوع شبه القيام باعتبار بقاء الاستواء فى النصف الأسفل ولو زاد لمدرك الإمام فيه مادام راكعا لكان أولى لأن الإمام إذا سها عنها فركع ثم تذكر لا يأتى بها فيه بل يعود إلى القيام اتفاقا لأنه قادر على حقيقة الأداء فلا يعمل بشبهته حتى لو كان المسبوق يرجو إدراكه فيه لوأتى بها قائما فإنه يأتى بها قائما كذا فى الكشف، وإنما شرطنا بقاء الإمام راكعا لأنه إن رفع الإمام رأسه سقط عنه مابقى من التكبير تقديما للمتابعة المفروضة على الواجب والقومة لم تكن محلا له لا أداء ولا قضاء لأنها للفصل وقيد بالركوع لأنه لو أدركه فى القومة لايقضيها فيها لأنه يقضى الركعة مع تكبيراتها كذا فى فتح القدير وقد علم من هذه المسألة أن المسبوق يقضى الأذكار قبل فراغ الإمام بخلاف الفعل وقد صرحوا به وقالوا إنه يكبر برأى نفسه لأنه منفرد فيما يقضى وقالوا إنه لا يرفع يديه هنا تقديما لسنة الوضع على الركبتين لأنه فى محله على سنة الرفع لأنه فى غير محله، وقيد بالعيد لأنه لا يأتى بتكبيرة الافتتاح والركوع فيه (ووجوب الفدية فى الصلاة للاحتياط) جواب عن سؤال نشأ من كون الفدية قضاء بمثل غير معقول فإنه يقتضى أن مالايعقل له مثل لايقضى إلا بنص وقد قالوا بذلك فى الوقوف بعرفة ورمى الجمار وتكبيرات التشريق وتعديل الأركان فإنها لا تقضى لعدم النص، وخالفوا ذلك فى صلاة الشيخ الفانى العاجز عنها فأوجبوا الفدية لها عند الإيصاء بها ولا نص إنما النص فى الصوم وهو غير معقول فلا تقاس عليه ، وتقرير الجواب أن الوجوب للاحتياط لا بالقياس ولا بالدلالة لأن المعنى المؤثر فى إيجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم إلا أنه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية فى الصلاة أيضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحو سيئة فيكون القول بالوجوب أحوط ويرجى قبولها . ولذا قال(١) محمد فى الزيادات فى فدية الصلاة تجزئه إن شاء الله تعالى كما قال فى تبرع الوارث بالإطعام للصوم والصلاة بخلاف إيصائه به عن الصوم فإنه جزم بالإجزاء كذا ذكر الأصوليون فمنعوا الإلحاق بالشيخ الفانى دلالة وقياسا وخالف الفقهاء فقالوا بالإلحاق دلالة فإنهم ألحقوا به من مات وعليه صيام أو صلاة وقد أوصى بالإطعام فإنهم قالوا بالوجوب على الولى ونصرهم فى فتح القدير بأن

---

(١) قوله ولذا قال محمد الخ : أى ولو كان بالقياس لما علقه بالمشيئة كما فى سائر الأحكام الثابتة بالقياس اه .

كلام الأصوليين إنما يصح في علة غير منصوصة وكون العجز سببا لوجوب الفدية علة منصوصة لأن ترتيب الحكم على المشتق نص على علية مبدإ الاشتقاق وإن لم يكن من قبيل الصريح عندنا بل بالإشارة وقد قال تعالى - وعلى الذين يطيقونه فدية - أى لا يطيقونه انتهى. وجوابه أنه لم يقع الاتفاق على أنها في العاجز فإن بعض المفسرين ذهب إلى أنها في القادر وأنها منسوخة وأن وجوب الفدية على العاجز بالإجماع لا بالنص فلا تكون العلة منصوصة قطعا خصوصا قد رجح القول بأنها في القادر حتى قال الزاهدى إن كونها في العاجز غير صحيح لقوله بعده - وأن تصوموا خير لكم - ومثله لا يقال في حق العاجز، واللام في الفدية للعهد الذكرى فيفيد أن كل صلاة كصوم يوم وهو الصحيح ويؤدى عن كل وتر فدية لأنه فرض عند الإمام كذا في غاية البيان:

واعلم أن الاعتكاف كالصلاة والصوم، فلو أوجب على نفسه اعتكافا ثم مات أطعم عنه وليه لكل يوم نصف صاع كما ذكره الولوالجى، فلو قال في الصلاة والاعتكاف لكان أفود. وأما جواز تعجيل الفدية وتفريقها على مساكين وجمعها لواحد فمذكور في كتابنا [البحر الرائق] (كالتصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية) فإن وجوبه للاحتياط لا بالقياس لأن الأصل في العبادة المالية التصدق بالعين إلا أنه نقل إلى الإراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى لكن لم يعمل بهذا التعليل المظنون في الوقت في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا. فلهذا إذا جاء العام الثانى لم ينتقل إلى التضحية، لأنه لما احتمل جهة أصالته ووقع الحكم لم يبطل بالشك كذا في التنقيح، وأشار المصنف بالقيمة إلى أن التصدق بالعين جائز بالأولى لأنه الأصل والقيمة مثلها كما في المحيط، وسوى بينهما في فتاوى قاضى خان فقال له دفع العين أو القيمة؛ وذكر الولوالجى: إذا دفعها حية أحسن من دفع القيمة وأطلق فشمل الغنى والفقير لكن في الفقير لابد من الشراء بنية الأضحية أو نذرها؛

والحاصل أن المعينة بالنذر للأضحية إذا فات وقتها يتعين التصدق بعينها حية فإن استهلكها فبقيمتها غنيا كان أو فقيرا المعينة بالشراء لها كذلك غنيا كان أو فقيرا على الصحيح كما في البدائع فدخل تحت كلام المصنف المعينة مطلقا حالة الاستهلاك وما يجب على الغنى، وقيد بفوت أيامها لما في التنقيح، وأراد بالقيمة قيمة شاة تجزئ فيها، وأشار بالقيمة إلى أن الإراقة بعد أيامها لا تكفيه؛ فلو وجب عليه التصدق بعين الشاة فلم يتصدق بها ولكن ذبحها يتصدق بلحمها ويجزيه ذلك إن لم ينقصها اللحم وإن نقصها تصدق باللحم وقيمة النقصان ولا يأكل منها فإن أكل تصدق بقيمته كما في البدائع. وأشار بوجوب القيمة إلى أن عليه الإيصاء بالقيمة من ثلث ماله كما في الزكاة كذا في البدائع (ومنها) أى من أنواع القضاء بيان له

فى حقوق العباد (ضمان المغصوب بالمثل) مثال للقضاء بمثل معقول كامل فإنه مثل له صورة ومعنى . والمثلى : هو المكيل والموزون والعددى المتقارب وغير ذلك القيمى ومنه المثلى المختلط بخلاف جنسه : كالحنطة المخلوطة بشعير والشيرج المختلط بالزيت والموزون الذى فى تبعيضه ضرر كالأوانى من النحاس كما ذكره الزيلعى (وهو السابق) أى الكامل وهو السابق على القاصر لأنه مثل معنى فقط فلا يجب القاصر إلا عند العجز عن الكامل فلا يجبر على أخذ القيمة فى المثلى كما لا يجبر على أخذ المثلى حالة قيام العين (أو بالقيمة) مثال للقضاء بمعقول قاصر لما قدمناه ، ولو أخر قوله : وهو السابق لكان أولى ، لأن السابق لا يكون إلا بمسبوق ، ولم يذكره قبله وإن ذكره بعده وهو القيمة . وقد قدمنا أن الأقسام اثنا عشر ، وقد صارت ثلاثة عشر باعتبار أن القضاء بمثل معقول فى حقوق العباد كامل وقاصر . وقد جعلها بعضهم أربعة عشر قسما باعتبار أن القضاء بمعقول فى حقه تعالى كامل كقضائها بجماعة ، وقاصر كقضائها منفردا ، ورد بأن الثابت فى الذمة هو أصل الصلاة لا وصف الجماعة ، فالقضاء بجماعة أو منفردا إتيان بالمثل الكامل إلا أن الأول أكمل كذا فى التلويح .

ثم اعلم أن مقتضى الأصول أن يكون المغصوب فى كلامهم هذا بمعنى المثلى إذا هلك وأن ضمانه بالمثل عند القدرة عليه قضاء كامل ، وضمانه بالقيمة فيما إذا انقطع قضاء قاصر لا يصار إليه إلا عند العجز ، ولا يجبر على قبوله لو رضى بالصبر إلى وجود المثلى . وأما إذا غصب قيميا ثم هلك فإن أداء القيمة قضاء كامل فإن الواجب فيه المثل معنى وهو القيمة عند هلاك العين كما صرح به فى الكشف فلا يكون المغصوب القيمى داخلا تحت عباراتهم هنا أصلا ، وما فى التنقيح من قوله : وإما قاصر كالقيمة إذا انقطع المثل أو لا مثل له لأن الحق فى الصورة وقد فات للعجز فبقى المعنى فلا يجب القاصر إلا عند العجز عن الكامل انتهى غير صحيح فيما لا مثل له لما ذكرنا ولأنه يجبر على قبول القيمة فى القيمى فكيف يكون قضاء قاصرا ، ولم أر من نبه عليه (وضمان النفس والأطراف بالمال) مثال للقضاء بمثل غير معقول لأنا لا نعقل المماثلة بين الآدمى والمال لأن الآدمى مالك والمال مملوك وضمانهما به بالنص على خلاف القياس فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص فلذا لا يخير ولى القتيل العمد بين القصاص وأخذ الدية ، وإنما شرع عند عدم احتماله منة على القاتل بأن سلم نفسه وعلى القتيل بأن لم يهدر بالكلية كذا فى التنقيح .

واعلم أنا وإن قلنا بعدم جبر القاتل على دفع الدية عند اختيار ولى القتيل الدية قلنا بالوجوب عليه ديانة حيث كان قادرا عليها تخليصا لنفسه عن الهلاك كما ذكره الحدادى (وأداء القيمة فيما إذا تزوج على عبد بغير عينه) مثال للقضاء الشبيه بالأداء ، والمراد بالأداء

التسليم لا مقابل القضاء فلا يحتاج أن يجعل من قبيل إطلاق الأداء على القضاء مجازا . أما كون تسليمها قضاء فلأنه مثل الواجب لا عينه لأن المسمى هو العبد فكان تسليم عبد وسط أداء . وأما كونه شبيها بالأداء من جهة الأصالة بناء على أن العبد لجهالة وصفه لا يمكن أداؤه إلا بتعيينه ولا تعيين إلا بالتقوم فصارت القيمة أصلا يرجع إليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كأن العبد خلف عنه (حتى تجبر على القبول) أى قبول القيمة (كما لو أتاها بالمسمى) فإنها تجبر على قبوله فأفاد أن الزوج مخير بين دفع القيمة أو الوسط ، لأن العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر إلى الأول يجب المسمى كما لو أمهر معينا وبالنظر إلى الثانى تجب القيمة كما لو أمهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كأنه أحد الشيئين فيخير الزوج فأيهما أدى تجبر المرأة على قبوله وأراد بالعبد هنا مسمى معلوم الجنس معلوم الوصف فيدخل تحته كل قيمى ومثلى كذلك فلو تزوجها على مكيل أو موزون وبين جنسه دون وصفه كان مخيرا بين تسليمه وتسليم قيمته . فالحاصل أن تسمية مجهول الجنس باطلة ومجهول الوصف فقط صحيحة من وجه فيخير وتجبر ومعلومهما صحيحة من كل وجه فلا تخيير (وعن هذا) أى لأجل أن المثل الكامل سابق على القاصر (قال أبو حنيفة فى القطع ثم القتل) أى فى قطع شخص يد غيره ثم قتله (عمدا للولى فعلهما) أى القطع ثم القتل وهو المثل الكامل وله القتل فقط وهو القاصر (وخالفاه فى الأول) وهو القطع لأنه إنما يقتص بالقطع إذا تبين أنه لم يسر فإذا أفضى إليه يدخل موجبه فى موجب القتل إذ القتل أتم موجب القطع فصار كما لو قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى أما من حيث الصورة فى إجزاء الفعل فلا (١) وإنما يدخل ضمان الجزء فى الكل فيما هو جزء المحل وهو الدية وإنما لا يجب (٢) بتلك الضربات لأنه لا قصاص فيها . وحاصل وجوه المسألة ستة عشر لأنهما إما أن يصدرا عن شخص أو شخصين ، وعلى التقديرين إما أن يكونا خطأين أو عمدين أو أحدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير إما أن يكون القتل قبل البرء أو بعده ، وفى الكل لا يتداخلان عنده إلا الخطأين قبل البرء فدية واحدة ، ومحل الاختلاف فى عمدين من واحد قبل البرء فهى ثلاثة قيود ذكر المصنف منها العمد وترك قيدين (ولا يضمن المثلى بالقيمة إذا انقطع المثل إلا يوم الخصومة) تفريع على سبق الكامل لأن التضييق بالقضاء فعنده يتحقق العجز بخلاف القيمى لأن وجوب قيمته بأصل السبب فتعتبر يوم الغصب ، وبهذا ظهر ضعف قول أبى يوسف إن المعتبر يوم الغصب فيهما ،

---

(١) قوله فلا ، لأن الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء للفعل وهو القصاص .

(٢) قوله وإنما لا يجب : أى القصاص اهـ .

وقول محمد يوم الانقطاع وحدّه أن لايوجد فى السوق الذى يباع فيه، وإن كان يوجد فى البيوت أراد بيوم الخصومة وقت القضاء كما وقع التعبير به فى أكثر الكتب (وقلنا المنافع لا تضمن بالإتلاف، والقصاص لايضمن بقتل القاتل، وملك النكاح لايضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول) ثلاث مسائل متفرعة على أن مالايعقل له مثل لايقضى إلا بنص كما فى التنقيح وإنما لم يصرح المصنف به للعلم به مما سبق. الأولى لاتضمن المنافع بالمال المتقوم لأنها غير متقومة إذ لاتقوّم بلا إحراز ولا إحراز بلا بقاء ولا بقاء للأعراض والاتفاق على أن نفى القضاء بالكامل لو وقع كالحجر على كميات متساوية وورود العقد عليها لتحقق الحاجة، ولم ينحصر دفعها بالقضمين بل الضرب والحبس أولأن المعقود عليه العين لا المنافع وفى التلويح والتحقيق أن المنفعة ملك لا مال لأن الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند أبى حنيفة والملكية عند الشافعى، قيد بالإتلاف ليعلم الحكم فى الإمساك من غير استعمال بالأولى وقد قالوا الفتوى فى غصب منافع الوقف ومال اليتيم وما كان معدا للاستغلال بالضمان كما فى البزازية وغيرها ويدخل تحته السكنى بتأويل الملك أو العقد فإنه كالغصب إلا فى المعد للاستغلال فإنه لا ضمان فيهما كبيت سكنه أحد الشركاء وكبيت الرهن إذا سكنه المرتهن ثم تبين الاستحقاق كما عرف فى البزازية، وينبغى أن يحمل على أن فى هذه الثلاث رواية عن الإمام بأن المنافع مضمونة فأفتوا بها وإلا فكيف جاز لهم الإفتاء بخلاف جميع الروايات ولم أر من صرح به. الثانية أن القصاص لايضمن بقتل القاتل فلايضمن الشاهد بعفو الولىّ القصاص إذا قضى القاضى به ثم رجع ولا غير ولى القتيل إذا قتل القاتل لأنهم لم يفوتوا على الولى شيئا إلا استيفاء القصاص، وهو معنى لا يعقل له مثل لأن المال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى، لأن فى القصاص معنى الإحياء وهو لايوجد فى المال لم وإنما ثبت فى الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم عن الهدر بالكلية، قيد بالقصاص لأن لأولياء المقتول الثانى أن يقتلوا قاتله ولو بعد القضاء بالقصاص لأنه محقون الدم على التأبيد بالنسبة إلى غير أولياء المقتول، وفى البزازية فإن قتله غير الولى بأمره صار مستوفيا ولاضمان على القاتل، هذا إذا كان الأمر ظاهرا فإن قتله ثم أدى الأمر وصدقه الولى لايثبت الأمر إلا بالبينة ويقتص القاتل إن لم يبرهن انتهى. الثالثة ملك النكاح لايضمن لعدم المماثلة بين البضع والمال صورة ومعنى، ويتفرّع عليه لاشىء للزوج لو وطئت بشبهة بل لها مهر المثل ولاضمان على الشهود بالطلاق المقضى به إذا رجعا ولا شىء للزوج على قاتل المرأة من المهر ولاشىء له عليها منه لو ارتدت، ومعنى قوله لايضمن: أى بالإزالة فلا يرد تقوّمه عند الدخول لأنه على خلاف الأصل إظهارا لخطره، ولذا قالوا إن البضع متقوّم حالة الدخول

لا الخروج، وفرّعوا صحة تزويجه ابنه الصغير بماله وعدم جواز خلع صغيرته بمالها، وبهذا التقرير ظهر أن المصنف لوقال والقصاص وملك النكاح لا يضمنان لكان أخصر وأفود، وقيد بكونه بعد الدخول لأنهما فى الطلاق قبل الوطء يضمنان نصف المهر كما عرف كما لو زنى الابن بامرأة أبيه مكرهة قبل الدخول فإنه يرجع عليه بما لزمه من نصف المهر (ولا بد للمأمور به من صفة الحسن) أى من صفة هى الحسن، وهو فى اللغة ضد القبح حسن فهو حسن والجمع حسان. قال الله تعالى - وقولوا للناس حسنا - وقرئ بضم السين مثل الحلم كذا فى ضياء الحلوم، ثم الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان. الأول كون الشىء ملائما للطبع منافرا له كالحلو والمرّ، وأبدل الطبع بالغرض فى المسايرة وهو الأولى فإن القتل منافر للطبع مع أنه قد يكون ملائما للغرض كقتل العدو؛ والثانى كونه صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل؛ والثالث كون الشىء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا كالطاعة والمعصية، ومعنى كون الشىء متعلقهما شرعا نص الشارع عليه أو على دليله وهو لا ينافى جواز العفو، ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه، فهما بالمعنيين الأولين عقليان يستقل العقل بدركهما؛ وأما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه، فعند الأشاعرة لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فلا يثبتان إلا بالأمر والنهى وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل، ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما، وعندنا الحاكم هو الله تعالى (١) والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا، والفرق بين طريق الأشاعرة والحنفية أن عند الأشاعرة لا يعرفان إلا بعد كتاب ونبى وعندنا يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما، إما بلا كسب كحسن تصديق النبى صلى الله عليه وسلم وقبح الكذب الضارّ، وإما مع كسب كالمستفادين من النظر فى الأدلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان إلا بالكتاب والنبى كأكثر أحكام الشرع فهما من مدلولات الأمر (٢) والنهى عند عامة أصحابنا وعند

---

(١) قوله وعندنا الحاكم هو الله تعالى. قال فى التلويح: لا يقال هذا مذهب الأشاعرة بعينه لأنا نقول الفرق هو أن الحسن والقبح عند الأشاعرة لا يعرفان إلا بعد كتاب ونبىّ وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل الخ.

(٢) قوله من مدلولات الأمر، بمعنى أنهما ثبتا بالعقل والأمر دليل عليه ومعرّف له ومعنى كونهما من موجباتهما أنهما ثبتا بالأمر والنهى تلويح. وقال أيضا فالمصنف أجمل القول بأنه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الأمر أو بالعقل قبله. قال فى الميزان: وعندنا لما كان للعقل حظ فى معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل العبادات =

الأشاعرة وفخر الإسلام من موجباتهما، والفرق بين المدلول والموجب أن مدلول الشيء مادل على تحققه من غير أن يكون به بل بشيء آخر فالأمر دال على الحسن والعقل مثبت له وموجب الشيء هو الأثر الثابت به وانبنى على هذا الخلاف أنه لا يتعلق له تعالى حكم قبل البعثة وبلوغ دعوة فلا يحرم كفر ولا يجب إيمان عند الأشاعرة والبخاريين لكونهما ثابتين بالأمر لا بالعقل، وعلى قول العامة تتعلق الأحكام قبلهما وهو اختيار الماتريدي وأتباعه ونقلوا عن الإمام لولم يبعث الله للناس رسولا لوجب عليهم معرفته بعقولهم، وعنه لاعذر لأحد بالجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض، وفى التحرير المختار قول البخاريين لقوله تعالى ـ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ـ، وخلافه تأويل، وحملوا قول الإمام لاعذر الخ على مابعد البعثة. قال فى المسايرة: وهو ممكن فيها لا فى المروى الأول. وقال فى التحرير: وحينئذ فيجب حمل الوجوب على معنى ينبغي: يعني فى المروى الأول.

وذكر الأكمل فى شرح وصية الإمام الأعظم: اعلم أن أصحابنا قد ذكروا أنا لا نعنى بوجوب الإيمان بالعقل أنه يستحق الثواب بفعله أو العقاب بتركه إذ هما يعرفان بالسمع وإنما نعنى به أن يثبت بالعقل نوع رجحان للإتيان بالإيمان بحيث لا يحكم العقل أن الترك والإتيان فيهما سيان بل يحكم بأن الإيمان يوجب نوع مدح والامتناع عنه نوع ذم، فعلى هذا لا خلاف بيننا وبين الأشاعرة فى هذه المسألة انتهى، وهو جمع باطل لتصريحهم بأن من بلغ ولم تبلغه دعوة واعتقد الكفر خلد فى النار ولو بلا مدة كما أشار إليه فى التحرير.

ثم اعلم أن هذه المسألة من أمهات مسائل الأصول، ومهمات مباحث المعقول والمنقول(١) فهى كلامية من جهة البحث على أن أفعال البارى تعالى هل تتصف بالحسن وهل تدخل

= كان الأمر دليلا ومعرّفا لما ثبت حسنه فى العقل وموجبا لما لم يعرف به اهـ، وفى التوضيح أن العقل عند المعتزلة موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بأن يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح، وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك إذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه أو قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل، لكن البعض منه قد أوقف الله عليه العقل على أنه غير مولد للعلم بل أجرى عادته أنه خالق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب أى بترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر أنه ليس لنا قدرة إيجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بإيجاد اهـ وبه علم مأخذ الشارح اهـ.

(١) قوله ومهمات مباحث المعقول والمنقول. هذه عبارة صدر الشريعة. قال التفتازانى: يجوز أن يريد بذلك علم الأصول فإنه جامع بين الوصفين، وأن يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فإن هذه المسئلة كلامية من جهة البحث الخ ماهنا.

القبائح تحت إرادته ومشيئته وهل تكون بخلقه ومشيئته، وأصولية من جهة البحث عن أن الحكم الثابت بالأمر يكون حسنا والثابت بالنهي يكون قبيحا ثم إن معرفتهما أمر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالأمر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح. فإن قيل قولكم المأمور به موصوف بالحسن يقتضي قيام العرض بالعرض وهو باطل. قلنا إنه صفة إضافية اعتبارية لا معنى قائم بالذات اتصفت الذات بها على الحقيقة حتى يلزم ما ذكرتم كذا في التقرير.

وفي التوضيح إن عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فإنه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة أو بطيئة وإن عنى أن العرض لا يقوم عرضا آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم إذ لا بد من فاعل يقوم الحسن به انتهى (ضرورة أن الآمر) وهو الشارع (حكيم) على الإطلاق لا يأمر بشيء إلا لحسنه، ولا ينهى عن شيء إلا لقبحه، أشار به إلى أنه لا امتناع من حيث اللغة بالأمر بالقبيح كما في التلويح: وقد سبق أن ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر: والأول هو الإيقاع. والثاني الهيئة الموقعة، والمراد بالمأمور به الحاصل لكنه في التحقيق هو الإيقاع والإحداث فحسنه حسن المأمور به كما في التلويح (وهو إما أن يكون لعينه) تقسيم لمطلق الحسن المأمور به والمراد بالحسن لعينه: أي لذاته أن الذات حسنة في نفسها: أي مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنها بمعنى أن العقل لو كان موجبا لمعرفة الحسن لحسنه حين النظر في المأمور به وإن فرض عدم كونه مأمورا به بأمر صادر عن الحكيم كذا في التقرير. فإذا عرفت هذا علمت بطلان قول من أنكر كون الفعل حسنا لذاته أو قبيحا لذاته بأن قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الإضافة فلا يكون حسنا لذاته أو قبيحا لذاته لأن الاختلاف بالإضافة لا يدل على ما ذكر لأن الإضافة داخلة في ذات ذلك الفعل. لأن الفعل من الأعراض النسبية والأعراض النسبية تتقوم بالنسب والإضافات فالإضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه أن الشكر المضاف إلى المنعم حسن لا أن ذات الشكر من غير إضافة حسن كذا في التوضيح: وعبر بالحسن لعينه دون الحسن لمعنى في نفسه كما ذكره فخر الإسلام وغيره لما أنه يرد على ظاهر عبارتهم أنها إنما تصح في الحسن لجزئه ضرورة أن جزء الشيء معنى كائن فيه. ولا تصح في الحسن لعينه. إذ ليس ذات الشيء معنى كائنا فيه بخلاف الحسن لعينه فإنه شامل لما إذا كانت الذات كلها حسنة أو جزؤها فإن الحسن لجزئه إنما يكون حسنا إذا كان جميع أجزائه حسنا بمعنى أنه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه إذ لو كان لا يكون المجموع حسنا وإن أجاب عنه في التوضيح بأنه لا مشاحة في الاصطلاح (وهو) أي الحسن لعينه (إما أن لا يقبل السقوط) أي سقوط هذا الوصف وهو الحسن كما ذكره فخر الإسلام (أو يقبله)

فالساقط أولا هو الحسن . واستشكل بأن السقوط في حال الإكراه هو وجوب الإقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان شهيدا (١) وعدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب فلذا غيره في التنقيح إلى سقوط التكليف . فقال إما أن لا يقبل سقوط التكليف ، وهو موافق لما قيل إن هذا الوصف إشارة إلى كونه مأمورا به يعني أمر الوجوب . وأجاب الهندى بأنه لا يلزم من كون الصابر شهيدا بقاء حسنه لأنه لو لم يسقط حسنه لما أبيح ضده وهو إجراء كلمة الكفر وشهادته لكونه باذلا نفسه لحق الله تعالى وإذا سقط الوجوب لا يبقى ما في ضمنه من الحسن ولا نسلم سقوط الوجوب بالإكراه لما أنه أبيح مع قيام المحرّم ولذا قال في آخر المنار وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كإجراء كلمة الكفر (أو يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره) عطف على قوله يكون ، فهو قسم من مطلق الحسن المقسم لا عطف على لا يقبل ليكون قسما من الحسن لعينه كما هو ظاهر كلام فخر الإسلام فإنه قال الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة أضرب ضرب لا يقبل السقوط وما يقبله والملحق فجعل الملحق من الحسن لمعنى في نفسه فلزم عليه شيئان : الأول أنه تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره لأن الملحق حقيقة حسن لغيره حقيقة . الثاني جعل الملحق قسيما لما لا يقبل السقوط أو يقبله مع أنه مما يقبله ، فإذا عطف الملحق في كلام المصنف على يكون سلم منهما . فإن قلت هذا القسم حسن لغيره حقيقة فكيف يكون مشابها للحسن لغيره . قلت لما ألغى الواسطة وجعل ملحقا بالحسن لذاته صح جعله مشابها للحسن بغيره الذى لم يلحق بالحسن لذاته ، ذكره يحيى السيرامى (كالتصديق) مثال لما لا يقبل السقوط :

وحاصله إذعان وقبول لوقوع النسبة أو لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الإذعان وعدم رضاه بالإيمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من أمارات الإنكار وعلامات الاستكبار . فإن قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الأفعال الاختيارية ، فكيف يصح الأمر بالإيمان ؟. قلنا باعتبار اشتماله على الإقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحوها من الأفعال الاختيارية كما يصح الأمر بالعلم واليقين ، وتمامه في التلويح وفي التمثيل بالإيمان إشارة إلى أن المأمور به الحسن أعم من أن يتوقف إدراك العقل حسنه على ورود الأمر به أو لم يتوقف فإن حسن الإيمان ثابت قبل الأمر مدرك بالعقل نفسه كذا في التلويح ولم يذكر الإقرار لأنه كالصلاة يقبلان السقوط فاكتفى بها ، وقد تقدم

---

(١) وفي نسخة أخرى كان مأجورا اه مصححه .

معنى الساقط فى الإقرار هل هو حسن أو التكليف به ، وفى التنقيح والتصديق هو الأصل والإقرار ملحق به لأنه دال عليه فإن الإنسان مركب من الروح والبدن فلا تتم صفته إلا بأن يظهر من الباطن إلى الظاهر بالكلام الذى هو أدل على الباطن ولا كذلك سائر الأفعال فمن صدق بقلبه وترك الإقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا وإن صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا انتهى ، فهو اختيار لأحد القولين من أن الإقرار ركن كالتصديق لكنه تبع يسقط للعذر ، والآخر أنه شرط لإجراء أحكام الدنيا (والصلاة) فإنها حسنت لعينها لأنها موضوعة لتعظيم المنعم وتسقط أصلا ووصفا عن الحائض والنفساء . ووصفا لا أصلا كالصلاة فى الأوقات المكروهة ، وفى التحرير والوجه إن كان لذاتها لايتخلف فحرمتها لعروض قبح خارج انتهى ، وتقدم مافيه جوابه (والزكاة) مثال للملحق وكذا الصوم والحج لأن حسنها ليس لذاتها لأن الزكاة تنقيص المال والصوم تجويع النفس والحج سفر شاق وإنما حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت ، لكن الفقير والبيت لايستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلايحسن قهرها فارتفعت الوسائط فصار تعبدا محضا لله تعالى كذا فى التنقيح ، وأورد عليه صلاة الجنازة إنما حسنت لقضاء حق الميت والميت لايستحق العبادة كالفقير فيلزم أن تكون من الملحق لا من الضرب الثانى من القسم الثالث ، فالأولى أن ينظر إلى سبب الواسطة فإن كان غير اختيارى كالحاجة فى الزكاة وشهوة النفس فى الصوم والإضافة إلى الله تعالى فى الحج كانت الواسطة هدرا وإن كان اختياريا ككفر الكافر فى الجهاد وإسلام الميت فى صلاة الجنازة كانت الواسطة معتبرة فقول فخر الإسلام فى الوسائط أنها بلا اختيار العبد معناه بالنظر إلى سببها لا إليها ذكره السيرامى (أو لغيره) عطف على لعينه ومعناه أن يكون حسنه لا بالنظر إلى ذات المأمور به بحيث لو فرض عدم الأمر به وإن كان العقل محسنا ماحسنه فلا ينافيه أن يكون حسنا لكونه إتيانا بالمأمور به فكل مأمور به حسن لكونه إتيانا بالمأمور به إذا أتى به لكونه مأمورا به لا مطلقا :

وبهذا علم فساد ماقيل إن كل المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى لأنه إنما يكون كذلك إذا أتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المنوى حسن لغيره عندنا لأجل الصلاة والمنوى بنية امتثال أمر الله تعالى حسن لغيره ، ولمعنى فى نفسه لأنه إتيان بالمأمور به وتمامه فى التوضيح (وهو) أى ذلك الغير الحسن (إما أن لايتأدى بنفس المأمور به) أى لا يحصل الحسن بفعل الحسن لغيره فإن الصلاة لا تحصل بفعل الوضوء (أو يتأدى) أى يحصل بفعله (أو يكون حسنا لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه أو ملحقا به) أى يكون

المأمور به ، وظاهر كلامه أنه عطف على لا يتأدى فيكون قسما من الغير الحسن الذى هو مرجع الضمير وهو غير صحيح لأن الضمير فى لا يتأدى عائد إلى الغير وفى يكون عائد إلى المأمور به الحسن ، والظاهر أن المقسم المأمور به الحسن بغيره فيكون هو مرجع ضمير هو لا الغير ، وجهه كما قال القاآنى أن ما كان حسنا لغيره فلا يخلو إما أن يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المأمور به أو لا . الأول هو القسم الثالث وهو القدرة ، وأما الثانى فلا يخلو إما أن يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المأمور به أو بفعل آخر بعده وهما القسمان الأولان ، وهذا القسم أعنى ما حسن لحسن فى شرطه يسمى الجامع لأنه داخل فى كل مأمور به ، فما حسن لعينه حسن لشرطه ، وكذا الملحق به حسن لشرطه ، وكذا ما حسن بغيره حسن بشرطه ، فعلى هذا أورد على المصنف أنه لامعنى(١) لقوله بعد ما كان إلى آخره ولو حذفه واقتصر على قوله أو يكون حسنا لحسنه فى شرطه لكان أعم وأوجز .

وجوابه أنه إنما ذكره لدفع ما يتوهم أن ما حسن لعينه أو ألحق به لا يكون حسنا لغيره وليفهم دخول ما حسن بغيره بالأولى لجواز تعدد المحسنات ، ولا يخفى أن فى هذا الحل نوع تكلف وأن جعله من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته ، فلذا أفرد صاحب التنقيح لتلك المباحث فصلا على حدة ، وإن أجيب عن الأخير بأن الحسن الزائد لما كان من الغير ناسب أن يذكر فيما حسن لغيره (كالوضوء) فإنه ليس بعبادة فى نفسه لأنه للتبريد ، وإنما حسن بالصلاة وهى لا تتأدى بفعل الوضوء (والجهاد) فإنه ليس بحسن فى نفسه لأنه تخريب ، وإنما حسن لإعلاء كلمة الله وهو يتأدى بالجهاد . ومن هذا القبيل صلاة الجنازة حسنت لقضاء حق الميت الحاصل بها وقدمنا أن الحسن هنا لما كان سببه اختياريا لم تلغ الواسطة ولم يلحق بخلافه فى الزكاة ، والواسطة فى الجهاد لما كان الإعلاء أو دفع كفر الكافر وكان السبب نفس كفر الكافر الذى باختياره كان من هذا القبيل ، وأما تجويز أن يكون الدفع مصدرا للمجهول فلا يكون اختياريا فيكون من الملحق فغير صحيح لأن الفعل المبنى للمجهول لا يخرج عن أن يكون اختياريا ، ومن العجب قوله الأولى أن يمثل بإقامة الحدود فإن الحسن فيها الزجر عن المعاصى وهو اختيارى فإنه يقال له أيضا جاز أن يكون الزجر مصدرا للمجهول فلا يكون اختياريا وأيضا إنه بناء على أن الواسطة فى الملحق لا يكون اختياريا ، وقدمنا عن السيرامى خلافه (والقدرة التى يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه) مثال لقوله فى شرطه لا لقوله أو يكون حسنا لأن القدرة ليست من أقسام المأمور به وإنما كان اشتراطها حسنا محسنا للمأمور به لأن تكليف العاجز قبيح ،

---

(١) قوله لامعنى الخ ، فإنه يقتضى أنه خاص بالحسن لعينه والملحق به اهـ .

فالقدرة شرط التكليف بالعقل عند الحنفية والمعتزلة لقبح تكليف مالايطاق واستحالة نسبة القبيح إليه تعالى وبالشرع عند الأشاعرة ـ لايكلف الله ـ الآية فى الممكن كحمل جبل ولو كلف به لحسن وهى فرع التحسين والتقبيح ، فالإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق ومحل الاختلاف الممكن فى نفسه الممتنع بغيره لانتفاء شرط أو وجود مانع فالجمهور على نفى وقوع التكليف به وجوزه الأشعرى . ولاخلاف فى وقوع التكليف بما علم الله أنه لايقع أو أخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع أن مثل ذلك هل هو من قبيل مالايطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف مالايطاق أم لا ، فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى أن العبد قادر على القصد إليه باختياره وإن لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير العبد فى أفعاله إلا هذا ، وتمامه فى التلويح :

والحاصل أن الحنفية والمعتزلة اتفقوا على استحالة تكليف ما لايطاق ، لكن المعتزلة بنوه على أن الأصلح واجب على الله تعالى ، والحنفية بنوه على أنه لايليق بحكمته وفضله لا على أن الأصلح واجب ، وتعقبهم فى التلويح بأنه ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك ، فالقول بعدم جواز التكليف بما لايطاق بناء على أنه لايليق بالحكمة قول بأنه يجب عليه ترك تكليف مالايطاق تفضلا على العباد وإحسانا ، وهذا قول بوجوب الأصلح . فإن قيل لايجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا وإحسانا . قلت فحينئذ لايثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع انتهى وهو ترجيح لقول الأشعرى . وجوابه أن قولهم بعدم الجواز من باب التنزيهات كالقول بعدم جواز الكذب عليه تعالى لأنه صفة نقصان فلايكون من باب الوجوب :

ثم اعلم أن القدرة التى هى شرط التكليف القدرة الظاهرية وهى سلامة الآلات والأسباب فقط لا القدرة الحقيقية المقارنة للفعل كما فى التنقيح ، وفى التلويح قد اختلفوا فى أن القدرة مع الفعل أو قبله ، والمحققون على أنه إن أريد بالقدرة القوّة التى تصير متأثرة عند انضمام الإرادة إليها فهى توجد قبل الفعل ومعه وبعده ، وإن أريد القوّة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهى مع الفعل بالزمان وإن كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل إليها ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة ، أعنى جملة مايتوقف عليه ولايجوز أن يكون التكليف مشروطا بها لأن الفعل عندها واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب ولماتوجه التكليف إلاحال المباشرة ويلزم أن لايعصى بترك المأمور لعدم التكليف بدون المباشرة ، والتحقيق أنه قبل المباشرة مكلف بإيقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناعه

فى هذه الحالة لا ينافى كونه مقدورا ومختارا له إلى آخره [وهى] أى مطلق القدرة [نوعان مطلق] وهو مالم يقيد بشىء كذا فى التقرير .

والتحقيق هنا ماذكره السيرامى أن المقسم مطلق القدرة والقسم القدرة المطلقة والمراد بها عدم التقييد بشىء مما قيد به مقابلها لا عدم التقييد مطلقا فاندفع به اعتراضان يردان ظاهرا فافهم انتهى ، وأشار به إلى الفرق بين الحقيقة لابشرط شىء والحقيقة بشرط لاشىء والحقيقة بشرط شىء ، والأول مطلق الحقيقة والثانى الحقيقة المطلقة والثالث الحقيقة المقيدة ، وإلى ماأورد من أنه تقسيم الشىء وهو القدرة المطلقة إلى نفسه وهو المطلق ، وإلى غيره وهو الكامل وإلى ماأورد من أنه فسر المطلق بالقدرة الممكنة وهى مقيدة لا مطلقة (وهو أدنى مايتمكن به المأمور من أداء مالزمه) أى من غير حرج غالبا لأنهم جعلوا الزاد والراحلة فى الحج من قبيل القدرة الممكنة مع أنه قد يتمكن منه دونهما نادرا وبدون الراحلة كثيرا ، لكن لايتمكن بدونهما إلا بحرج عظيم فى الغالب وتمامه فى التلويح (وهو شرط فى أداء كل أمر) أى الأدنى شرط فى وجوب أداء كل مأمور به لما قدمنا أن هذا الشرط جامع فالوجوب مقدر والأمر بمعنى المأمور به ، فالقدرة شرط لوجوب الأداء لا لنفس الوجوب ، لأن التكليف هو طلب إيقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب لاطلب فيه بدليل أن صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول ، فوجوب الأداء بالأمر والوجوب بالسبب وسيأتى الفرق بينهما إن شاء الله تعالى ، قيد بالأداء لأنه لايشترط بقاء القدرة للقضاء لأن اشتراطها لاتجاه التكليف وقد تحققت ، ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد سببهما عندنا فلم يتكرر السبب لتكرر الوجوب ، فوجب الصيامات والصلوات فى آخر نفس عين الوجوب المستكمل لشرطه غير أنه قصر ، وأيضا لو لم يجب القضاء إلا بقدرة متجددة لم يأثم بتركه بلاعذر وذلك يبطل معنى وجوبها ، فيكون قوله تعالى : ـ لايكلف الله نفسا إلا وسعها ـ مخصوصا بالأداء كما أوجبته نصوص قضاء الصوم والصلاة الموجبة الإثم بتركه المستلزم لتعلقه فى آخر نفس وإلا انتفى إيجابها القضاء ، وأيضا الإجماع على التأثيم إجماع عليه كذا فى التحرير (والشرط) للتكليف منه (توهمه) أى مايتمكن به من الأداء (إلا حقيقته حتى إذا بلغ الصبى أو أسلم الكافر أو طهرت الحائض فى آخر الوقت لزمه الصلاة لتوهم الامتداد بوقف الشمس) نفى لقول زفر فإنه قال لايجب القضاء على من صار أهلا للصلاة فى الجزء الأخير من الوقت لأنه لا يجب الأداء لعدم القدرة .

فأجاب أئمتنا بجوابين : الأول واقتصر عليه المصنف أنه إنما يشترط حقيقة القدرة للأداء إذا كان هو الفرض . أما هنا فالفرض القضاء وقد وجد السبب فإمكان القدرة على

الأداء بإمكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه الصلاة والسلام كاف للقضاء كمسألة الحلف على مس السماء فإنه تنعقد اليمين لإمكان البر فى الجملة كما كان للنبى عليه الصلاة والسلام فإمكان الأصل وهو البر كاف لوجوب الحلف وهو الكفارة . الثانى أن القدرة التى شرطناها مقدمة هى سلامة الآلات والأسباب فقط ، وقد وجدت هنا لا القدرة الحقيقية واعتمده فى التوضيح كما أسلفناه ، وعلى هذا الجواب لا يحتاج إلى قولهم والشرط توهمه كما لا يخفى مع أن الوجه الأول فيه نظر لأنه لم يطرد فى الحج والمذكورة ، والحق أن يقال حقيقة القدرة لا يمكن أن تكون شرطا لأنها لم تسبق الفعل ولا بد للتكليف غالبا من القدرة سابقة فلو لم يعتبر توهمها مع وجود صحة الأسباب والآلات لزم التكليف بالمحال وهو باطل كذا فى التقرير وهو تقرير للجواب الأول بغير التوجيه الأول ، وفى التحرير والقدرة الممكنة إن كان الفعل معها بالغرم غالبا فالواجب الأداء عينا فإن لم يؤد بلا تقصير حتى القضى وقته لم يأثم وانتقل الوجوب إلى قضائه إن كان له خلف وإلا فلا قضاء ولا إثم أو لم يؤد بتقصير أثم على الحالين يعنى سواء كان له خلف أو لا ، وإن لم يكن الفعل معها بالغرم غالبا وجب الأداء بخلفه لا لعينه كالأهلية فى الجزء الأخير من الوقت لأنه لا قطع بالجزء الأخير لإمكان الامتداد انتهى . وأورد على اعتبار المتوهمة فى الصلاة لم لم تعتبر فى الحج . وأجيب بأن اعتبارها فيها إنما هو ليظهر أثرها فى الخلف وهو القضاء لا لعين الأداء ولا خلف للحج فلم تعتبر فيه وبأن الزاد والراحلة يحصل بهما توهم الحقيقة : وأما اعتبار تلك القدرة فيه فباعتبار شبهة توهمها والمعتبر توهمها لا شبهة توهمها كذا فى التقرير ولم يبين المصنف آخر الوقت ، وذكر فخر الإسلام أنه الجزء اليسير منه الصالح للإحرام بها ، لكن ذكر فى الكشف بأنه مبالغة لجانب القلة لا أن يكون ذلك شرطا حتى لو أدركت أقل من ذلك وجبت الصلاة عليها ، وعبر عنه فى التقرير بصيغة قيل أنه مبالغة الخ للإشارة إلى ضعفه ، والحق بطلانه كما فى الخلاصة وفتح القدير من كتاب الحيض وأجمعوا أنها لو طهرت وقد بقى ما لا يسع التحريمة لا يلزمها القضاء انتهى ، واتفق نقل الكل أن زمن الاغتسال معتبر من الحيض فى الانقطاع لأقل من العشرة وإن كان تمام عادتها بخلاف الانقطاع للعشرة قالوا حتى لو طهرت فى الأول والباقى قدر الغسل والتحريمة فعليها قضاء تلك الصلاة وإلا فلا ، ولو طهرت فى الثانى وقد بقى قدر ما تتحرم لزمها الفرض ولا يشترط إمكان الاغتسال ، وفى السراج الوهاج وحكم الكافر الجنب إذا أسلم فى الوقت كالحائض ويعتبر فيهما أن يدركا قدر التحريمة انتهى ، وصرح فى النهاية معزيا إلى المبسوط بأنه إذا انقطع لأقل من عشرة فإن بقى مقدار الغسل والتحريمة لزمها القضاء وما لا فلا وكذا فى المحيط وغالب كتب المذهب وإنما أوسعنا الكلام فيه لأن بعض الطلبة توهم أن ما فى الكشف هو المذهب :

ثم اعلم أنه ربما توهم أن كلام المشايخ هنا لم يتحرر، فإنهم تارة قالوا المعتبر في القدرة التي هي شرط التكليف الحقيقة . لكن المعتبر توهمها لا حقيقتها كما صرح به في التقرير، وتارة قالوا المعتبر فيها القدرة التي هي سلامة الآلات وصحة الأسباب لا الحقيقية، وعلى هذا فلا يحتاج إلى الجواب عما قاله زفر، وتارة قالوا القدرة إنما هي شرط الأداء . وأما القضاء فسيبنى على أصل الوجوب الثابت بالسبب . والجواب أن توهم القدرة الحقيقية هي سلامة الآلات وصحة الأسباب فلا مخالفة بين كلامهم :

وفي التحرير التحقيق أن القدرة صفة لها صلاحية التأثير والتي تقام بها جزئي حقيقي منه والمتقدم والمتأخر الأمثال، فالشرط للتكليف مثل سابق وقد علمت أن الصلاحية للتأثير لازم الماهية فتلزم الصلاحية كل فرد منها وذاك مداول عليه بسلامة آلات الفعل وصحة أسبابه فتفسره الحنفية به فليس شرط التكليف إلا هي إلى آخره (وكامل) بيان للنوع الثاني وسمي كاملا لأنه زائد على الأولى بدرجة التيسير بعد التمكين (وهو القدرة الميسرة للأداء) فهي كرامة من الله تعالى وفضل، ولهذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية التي أداؤها أشق على النفس عند العامة كالنماء في الزكاة فإن الأداء ممكن بدونه إلا أنه يصير به أيسر كذا في التلويح والأولى أن يقال كالزكاة فإنها وجبت بقدرة ميسرة زائدة على الأصل الإمكان من كون المخرج قليلا جدا من كثير وكونه مرة بعد الحول الممكن من استنمائه فبتقييد الوجوب به (ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب) أي دوام الميسرة شرط لضمان ما وجب بها لأنها شرط فيه معنى العلة لأنها غيرت صفة الواجبات من العسر إلى اليسر إذ جاز أن يجب لمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فأثر فيه القدرة الميسرة فيشترط دوامها نظر إلى معنى العلية لأن هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها إذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لأنه لم يشرع إلا بتلك الصفة، وبهذا اندفع ما قيل بقاء الحكم قد يستغني عن بقاء العلة استغناء المشروط عن بقاء الشرط لأنه فيما يمكن البقاء بدونها كالرمل في الحج أما إذا لم يمكن فلا وهنا كذلك، وفي التقرير الأصل زوال الحكم عند زوال العلة لأن الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وزوال علة الرمل في الطواف مع بقائه ممنوع فإنه عليه الصلاة والسلام رمل في حجة الوداع تذكيرا لنعمة الأمن بعد الخوف ليشكر عليها، ويجوز أن يثبت الحكم بعلل متبادلة، فحين غلبة المشركين كانت علة الرمل إيهام المشركين قوة المؤمنين وعند زواله كانت العلة تذكير نعمة الأمن كما أن علة الرق في الأصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علته حكم الشرع برقه وإن أسلم، وكالخراج فإنه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة ولهذا لا يبتدأ على المسلم، ثم صار علته حكم الشرع بذلك فلا يسقط بالإسلام انتهى :

وأشار فى فتح القدير من العشر إلى رده بأنه مسلم فى العلل العقلية أما فى الشرعية فالحكم يحتاج إليها ابتداء لا بقاء وهذا هو الحق لأنها أمارات كما عرف (حتى تبطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال) تفريع على أنه يشترط دوامها لأنه لو لم يشترط دوامها لا نقلب اليسير عسيرا ، وهو المراد بقولهم لا نقلب اليسر عسرا كما فى التلويح وبه اندفع ما فى التوضيح ، قيد بالهلاك لأنها لا تبطل بالاستهلاك لتعديه على حق الفقير وهو مبنى على أنه جزء من العين فى الزكاة أيضا ، ولذا سقطت بدفع النصاب بلا نية وكذا لو عطل الأرض الخراجية عن الزراعة بعد التمكن لم يسقط الخراج لتعديه بخلاف ما لو اصطلم الزرع آفة فإنه لا تقصير منه حتى لو أمكن استغلالها بعده وجب ولم يذكر الكفارة وهى واجبة بقدرة ميسرة بدليل تخيير القادر على الأعلى بينه وبين الأدنى وبدليل أنه لم يشترط فى أجزاء الصوم العجز المستدام كما شرط فى الفدية والحج عن الغير فلو أيسر بعد الصوم لا يبطل ولو فرط حتى هلك المال انتقل إلى الصوم بخلاف الحج وإنما ساوى الاستهلاك الهلاك فيها لعدم تعين المال بخلافه فى الزكاة ونقض بوجوبها بالمال مع الدين بخلاف الزكاة فإن الدين مانع فيها : وأجيب بمنع وجوبها بالمال مع الدين كما هو قول بعضهم ، وبالفرق بين الزكاة والكفارة بأن وجوب الزكاة للأغنياء شكرا لنعمة الغنى وهو منتف بالدين أو يقصر بقدره والكفارة للزجر والستر والإغناء غير مقصود فيها ، ولذا تأدت بالعتق والصوم كذا فى التحرير وصحح فى التقرير منع وجوبها بالمال مع الدين فلا ورود أصلا لأنها كالزكاة وأطلق فى الهلاك فشمل ما إذا هلك بعد طلب الساعى وامتناعه وهو الصحيح كما فى البدايع والتوى بعد قرضه بعد الحول هلاك وكذا الإبراء منه كما فى الخانية واستبدال مال التجارة بمال للتجارة ليس باستهلاك وبغير مال التجارة استهلاك بأن ينوى فى البدل عدمها عند الاستبدال ، وإنما قيدنا به لأنه لو لم ينو فى البدل عدم التجارة ، وقد كان الأصل للتجارة يقع البدل للتجارة وإن كان لغيرها عند مالك وتمامه فى فتح القدير وهبته بغير عوض من غنى والوصية به وإخراجه عن ملكه بعوض غير مال كالتزوج عليه والصلح عليه عن دم العمد والخلع به استهلاك كما فى البدائع :

ثم اعلم أن السقوط بالهلاك إنما هو فى أحكام الدنيا فأما فى المؤاخذة فيأثم بعد التمكن كذا فى التقرير وفيه نظر فإنهم صرحوا بأنه ليس بجان فى التأخير وبأنه لم يفوت على مستحق يدا ولا ملكا فالحق السقوط فى الدارين (بخلاف الأولى) أى الممكنة فإن دوامها ليس بشرط لبقاء الواجب لأنها شرط محض ليس فيه معنى العلة والبقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرط البقاء كالشهود فى النكاح بخلاف الميسرة كما قدمنا مع أن ظاهر النظر يقتضى أن يكون الأمر بالعكس إذ الفعل لا يتصور بدون الإمكان ويتصور بدون اليسر كذا فى التلويح وكأنه ترك ذلك الظاهر للدليل (حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك

المال) لأنهما وجبا بقدرة ممكنة . أما الحج فلأن الزاد والراحلة أدنى مايتمكن به على هذا السفر غالبا ولا يقع اليسر إلا بخدم ومراكب وأعوان وليس بشرط بالإجماع ، وفى التوضيح إن جعلهم الزاد والراحلة من قبيل القدرة الممكنة يناقض قولهم إن القدرة المشروطة هى سلامة الآلات وصحة الأسباب ودفعه فى التلويح بأن الظاهر أنهما من قبيل الآلات التى هى وسائط حصول المطلوب فلا تناقض ، وأما صدقة الفطر فلأنها وجبت بسبب رأس الحر ولا يقع به الغنى ووجبت بالغنى بثياب البذلة ولا يقع بها اليسر لعدم النماء كما ذكره فخر الإسلام ، ولعله أراد بثياب البذلة العروض التى لم ينوها للتجارة ولم يكن محتاجا إليها لما علم فى الفقه فلا تسقط بهلاك الرأس والمال ، وأورد بأنكم جعلتم التخيير فى الكفارة دليلا على التيسير وهو موجود فى صدقة الفطر وأجيب بأنه على نوعين تخيير صورة ومعنى وتخيير صورة لا معنى وهو فى الفطر من الثانى لأن مالية نصف صاع من بر كمالية صاع من شعير فلا يفيد تيسيرا وفى الكفارة من الأول لأن مالية المذكور فيها مختلفة فأفاد التيسير كذا فى التقرير ، وأورد أنكم شرطتم فيها الفراغ عن الدين وقت الوجوب كالزكاة اتفاقا والكفارة على الأصح ، فينبغى أن تكون بقدرة ميسرة وإلا لم يشترط الفراغ عنه ، وأجيب بأن الغنى شرط الوجوب وبه تقع أهلية الإغناء وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط لا لليسر ولا يرد دين العبد فيها فإن المانع دين المؤدّى لا المؤدّى عنه ، ولا يرد دين العبد للتجارة فإنه مانع وليس على المؤدّى فإن الزكاة تقتضى صفة الغنى الكامل بعين النصاب لا بغيره كما ذكره فخر الإسلام رحمه الله تعالى (وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به ؟ قال بعض المتكلمين : لا) أى لا تثبت نسبه فى العضد إلى القاضى عبد الجبار (والصحيح عند الفقهاء أنه ثبتت صفة الجواز) ولو قال المصنف كغيره وهل الإتيان بالمأمور به يوجب الإجزاء لكان أولى .

وفى العضد : اعلم أن الإجزاء يفسر بتفسيرين : أحدهما حصول الامتثال به ، والآخر سقوط القضاء فإن فسر بالأول فلا شك أن الإتيان بالمأمور به يحققه وذلك متفق عليه ، وإن فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار أنه يستلزمه . وقال القاضى عبد الجبار لا يستلزمه . وقال فى المنتهى إن أراد أنه لا يمتنع أن يرد أمر بعده بمثله فمسلم ويرجع النزاع فى تسميته قضاء ، وإن أراد أنه لا يدل على سقوطه فساقط . لنا لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال أبدا واللازم منتف فالملزوم كذلك إلى آخر ماذكره وأراد بالامتثال الخروج عن العهدة بحيث لا يبقى عليه تكليف بذلك الفعل كما بينه المولى سعد الدين فى حاشيته ، ولم يذكروا للاختلاف ثمرة (وانتفاء الكراهة) بالرفع عطف على صفة ، يعنى أن الصحيح

انتفاء الكراهة عن الفعل المأمور به إذا أتى به على وجهه للإشارة إلى قول أبي بكر الرازى فإنه قال: لا تنتفى عنه الكراهة استدلالا بعصر يومه عند التغير فإنه مأمور به مكروه . قلنا لا كراهة فى الصلاة وإنما هى فى التشبه بعبدة الشمس أو المكروه التأخير ، وقيد بهما لأن الإتيان بالمأمور به لا يستلزم القبول . ولذا قال الولوالجى : رجل توضأ وصلى الظهر جازت صلاته والقبول لا يدرى هو المختار . أما الجواز فلأن الأمر بالشىء يقتضى الإجزاء : وأما القبول فلأن الله تعالى قال - إنما يتقبل الله من المتقين - وشرائط التقوى عظيمة انتهى .

وفى فتح القدير لا يقبل الحج بنفقة حرام مع أنه يسقط الفرض معها وإن كانت مغصوبة ولا تنافى بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا يعاقب فى الآخرة عقاب تارك الحج انتهى (وإذا عدم صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعى) فإنه يقول ببقائها لأن الوجوب خاص والجواز عام . ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ألا يرى أن صوم يوم عاشوراء كان فرضا ثم نسخ وجوبه وبقى جوازه . ولنا إن تبين موجبهما تنافيا لأن موجب الوجوب الأداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك إلا أن يراد من الجواز ما أذن فى فعله من غير أن يقيد بقيد الإذن فى الترك فيصلح أن يكون جنسا للوجوب ، وعلى هذا التقدير أيضا ينتفى الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع ، فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل ، وليس جواز صوم عاشوراء موجب الأمر به ومه بل هو موجب كون الصوم مشروعا فيه للعبد كما فى سائر الأيام ، وقد كان ذلك ثابتا قبل إيجاب الصوم فيه بالأمر شرعا فبقى على ما كان ، وثمرة الخلاف فى جواز الكفارة قبل الحنث فإنه مأمور بها قبله فى بعض الروايات وليس التكفير قبله واجبا ، فعندنا لم يبق الجواز خلافا له ولو قدمه لا يسترد من الفقير عندنا لأنه وقع صدقة تطوعا والخلاف فى الكفارة بالمال إذ بالصوم لا تجوز قبله إجماعا (والأمر نوعان) أى المأمور به نوعان ، لأنه تقسيم ثان للمأمور به فإنه قسمه أولا باعتبار حاله للمأمور به فى نفسه من الأداء والقضاء والحسن لعينه أو لغيره وثانيا باعتبار أمر غير قائم به وهو الوقت فالمقسم فيهما الواجب وهذا أصل الأحكام الشرعية تبتنى عليه أدلة عامة القواعد الكلية والجزئية فى الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغيره كما فى التلويح (مطلق عن الوقت) وهو ما لم يقيد طلب إيقاعه بوقت من العمر (كالزكاة وصدقة الفطر) وكالنذور المطلقة والكفارات والعشر وجعل المصنف قضاء رمضان من المقيد تبعا لفخر الإسلام نظرا إلى أنه لا يكون إلا بالنهار خلافا لشمس الأئمة ، والأظهر أنه من المطلق كنذر الصوم المطلق ، لأن التعليق بالنهار داخل فى مفهوم الصوم لا قيد له

كما فى التلويح ، وأدرج المصنف كغيره صدقة الفطر فى المطلق نظرا إلى وجوبها طهرة للصائم والظاهر تقيدها بيومه من قوله عليه الصلاة والسلام « أغنوهم فى هذا اليوم عن المسألة » فبعده قضاء كذا فى التحرير والظاهر أنه لم ير الخلاف فيها ، وقد حكى فى البديع خلافا بينهم فنهم من قال : تجب وجوبا مضيقا بيوم الفطر والصحيح غيره ، فما اختاره فى التحرير ترجيح لما قابل الصحيح (وهو) أى المطلق (على التراخى) وله تفسيران : أحدهما عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال وهو مراد المصنف كصدر الشريعة فالتراخى عنده أعم من الفور وغيره لأنه لما جاء للفور وللتراخى لايثبت الفور إلا بالقرينة ولايعكس ، لأن الفور أمر زائد ثبوتى فيحتاج إلى القرينة بخلاف التراخى فإنه عدم أصلى . ثانيهما أنه التقييد بالاستقبال وهو المراد من قولهم المختار أن مطلق الأمر ليس على الفور ولا على التراخى ولا دلالة للأمر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة فما ذكره المصنف موافق للمختار كما أفاده فى التلويح وفى التحرير ووجوبه على التراخى : أى جواز التأخير مالم يغلب على ظنه فواته انتهى . وهذا أحسن من التفسيرين الأولين لأن المقصود من قولهم على التراخى إفادة جواز التأخير لاالتقييد بزمن أوعدمه (خلافا للكرخى) فإن عنده الأمر للفور وهو إتيان الواجب عقيب ورود الأمر ، وفسره فى التحرير بالإتيان به أول أوقات الإمكان وهو الأولى كما لايخفى لنا (١) لا تزيد دلالة الأمر على مجرد الطلب لكونه على أحدهما خارج يفهم بالقرينة كاسقنى وافعل بعد يوم فإن الأول للفور والثانى للتراخى . قال القائلون بالفور : كل مخبر ومنشئ كبعت وطالق يقصد الزمن الحاضر فكذا الأمر . قلنا هذا قياس فى اللغة وهو باطل مع اختلاف حكمه فإنه فى المقيس عليه تعين الزمن الحاضر ويمتنع فى المقيس وهو الأمر غير الزمن المستقبل ، فإن كان أول زمان يليه لا لفور أومابعده فوجوب التراخى أو مطلقا فهو ماقصدناه من التراخى لاعلى أنه مدلول الصيغة . قالوا النهى يفيد الفور فكذا الأمر . قلنا فى النهى ضرورى بخلاف الأمر والتحقيق أن تحقيق المطلوب به وهو الامتثال بالفور لا أنه يفيده وقولنا ضرورى فيه : أى فى امتثاله وتمامه فى التحرير (لئلا يعود على موضوعه بالنقض) دليل لقول الجمهور من أنه على التراخى . وبيانه أنه وضع للطلب فقط والزمان الأول والثانى فى صلاحية حصول الفعل فيه سواء ، ولو اقتضى الفور لصار كأنه افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود ناقضا لما وضع له وهو الإطلاق ، وفى البدايع وإنما يجوز التأخير بشرط التمكن من الخروج عن العهدة وهو معنى ماقدمناه عن التحرير بقوله مالم يغلب على ظنه فواته . فإن قلت : قد قال فى الهداية فى الزكاة ثم هى واجبة على الفور لأنه

---

(١) قوله : لنا : أى يدل لنا معاشر الجمهور اﻫ .

مقتضى مطلق الأمر، وقيل على التراخي لأن جميع العمر وقت الأداء ولذا لا يضمن بهلاك المال بعد التفريط: وقال في الحج إنه واجب على الفور عند أبي يوسف وعن أبي حنيفة ما يدل عليه، وعند محمد على التراخي فما الصحيح في الموضعين؟. قلت الصحيح المعتمد فيهما الفورية لا لأنها مقتضى مطلق الأمر كما في الهداية لما علمت أنه قول الكرخي وهو ضعيف وإنما هو من دليل خارج وهو في الزكاة أنها لدفع حاجة الفقير وهي معجلة فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الإيجاب على وجه التمام، وفي الحج الاحتياط لأن الموت في سنة غير نادر فتأخيره بعد التمكن تعريض له على الفوات فلا يجوز فكل من الزكاة والحج فريضة والفورية فيهما واجبة فيأثم بالتأخير وترد شهادته وتمام تحقيقه في فتح القدير في الموضعين. وقد يقال رد الشهادة لارتكاب المكروه تحريماً مشكل لأنه لم يوجب ارتكاب كبيرة ولا الإصرار على صغيرة ولا فعل ما يخل بالمروءة (ومقيد به) أي بوقت من العمر يفوت الأداء به وهو بالاستقراء أربعة لأنه إما أن يتضيق وقته أو لا. والثاني إما أن يعلم فضله كالصلاة وإما أن تعلم مساواته، وحينئذ إما أن تكون مساواته سبباً كصوم رمضان أو لا كصوم القضاء: وإما أن لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج، والقسم الأول غير واقع لأنه تكليف بما لا يطاق إلا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلاة في آخر الوقت كذا في التوضيح (وهو) أي المقيد (إما أن يكون الوقت ظرفاً للمؤدى) الظرف في اصطلاحنا زمان يحيط به ويفضل عليه كما في التلويح، وفسره في التحرير بأن يفضل الوقت عن الأداء والمؤدى الهيئة الحاصلة من الأركان المخصوصة الواقعة في الوقت (وشرطاً للأداء) اختلف في تفسير الأداء هنا ففسره في الكشف بأنه الإخراج من العدم إلى الوجود، بخلاف المؤدى فإنه المفعول كالركعتين فكانا غيرين ورده في التحرير بأنه غلط لأن ذلك الفعل كالصلاة الذي هي المفعول هو المراد بالأداء لا أداء الفعل الذي هو فعل الفعل لأنه اعتباري لا وجود له انتهى ففسره بالمؤدى، ولو اقتصر على الظرفية لعلم أنه شرط للمؤدى بالضرورة لأن المحال شروط فلا حاجة إلى قوله وشرطاً للأداء: الثالث أنه بمعنى المقابل للقضاء إذ الأداء يفوت بفوات الوقت كذا في التنقيح وفي التلويح إذ لا يتحقق الأداء بدونه مع أنه غير داخل في مفهوم الأداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطاً للمؤدى، لأن المختلف باختلاف الوقت هو صفة الأداء والقضاء لا نفس الهيئة انتهى، وقد يقال إنه داخل في مفهومه فكان جزءاً لا شرطاً لأنه على قول المحققين فعل الواجب في وقته فالحق أنه بمعنى المؤدى وأن ذكر الشرطية مستغنى عنه كما فهمه المحقق في التحرير (وسبباً للوجوب) أي لوجوب المؤدى لاتفاق الفرق على أنه سبب محض علامة للوجوب كذا في التحرير، وبنقل الاتفاق أي الإجماع يستغنى عما ذكره صدر الشريعة من الدلائل على السببية فإنها لا تخلو عن شيء وهي خمس قوله تعالى - أقم الصلاة لدلوك الشمس - وإضافة

الصلاة إليه وهى تدل على الاختصاص ومطلقه الكامل وهو بالسببية وتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا وتجدد الوجوب بتجدده وبطلان التقديم عليه وكل منها يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال إلا أن المجموع يفيد القطع لأن رجحان المظنون يتزايد بكثرة الأمارات إلى أن يبلغ حد القطع كشجاعة علىّ وجود حاتم . قال فى التلويح وفيه مناقشة لا تخفى انتهى وهى أن كثرة الأمارات إنما تفيد القطع إذا بلغت حد التواتر وذلك إنما يكون فى المحسوسات من المسموعات وغيرها كالإخبار فى باب شجاعة علىّ وسماحة حاتم .

وأورد على الاستدلال بالتفسير بأن المتغير هو المؤدى أو الأداء والمدعى مسببيته نفس الوجوب ولا تغير فيها ، وعلى الاستدلال بعدم جواز التقديم بأن الشرط كذلك وماقيل يجوز تقديم المشروط على شرطه كالزكاة على الحول غير صحيح فإن الحول شرط وجوب الأداء لا شرط الصحة ولم يتقدم على الحول . وفى التلويح أن ههنا وجوبا ووجوب أداء ووجود أداء ولكل منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى . فالوجوب سببه الحقيقى هو الإيجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت ووجوب الأداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك ووجود الأداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى وإرادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد: أى قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهى لا تكون إلا مع الفعل فى الزمان ولا تكون مع الوجوب لأنه جبرى لا اختيار فيه ولا مع وجوب الأداء لأن المعتبر فيه سلامة الآلات وصحة الأسباب فكانت مع الفعل انتهى . والظاهر أن السبب الحقيقى للوجوب النعم فى الوقت كما صرحوا به . وأما الإيجاب القديم فهو سبب وجوب الأداء وهو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف وهو معنى تعلق الطلب بالفعل .

ثم اعلم أن العلماء تحيروا فى الفرق بين الوجوب ووجوب الأداء حتى أنكره بعضهم وبالغ فى إنكاره ، وفرق بينهما صدر الشريعة بما حاصله أن الوجوب اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الأداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت . وتحقيقه أن للفعل معنى مصدريا هو الإيقاع ، ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم إيقاعها وإخراجها من العدم إلى الوجود هو وجوب الأداء وكذا فى المال لزوم المال وثبوته فى الذمة نفس الوجوب ولزوم تسليمه إلى من له الحق وجوب أدائه فالوجوب فى كل منهما صفة لشىء آخر فهذا وجه افتراقهما فى المعنى ، ثم إنهما يفترقان فى الوجود . أما فى البدنى فكما فى صلاة النائم والناسى وصوم المسافر والمريض فإن وقوع الحالة المخصوصة التى هى الصلاة أو الصوم لازم نظرا إلى وجود السبب ، وأهلية المحل وإيقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع . وأما فى المالى فكما فى الثمن إذا

اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار إليه بالتعيين فإنه يجب فى الذمة ضرورى وامتناع البيع بلا ثمن ولا يجب أداؤه إلا بعد المطالبة، وتعقبه فى التلويح بأن لزوم الوقوع بدون لزوم الإيقاع ليس بمعقول، ثم قال وكأن بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فإن المعذور يلزمه فى حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة أن يؤدى الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الإيقاع والأداء فى الحال. فلو قلنا إن الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل أو أداء المال فى زمان بعد ما تقرر السبب ووجوب الأداء لزومه فى زمان مخصوص لم يكن بعيدا انتهى وهو فرق حسن يتعين المصير إليه وإن كان مخالفا لكلامهم.

ثم اعلم أنه عند الشافعية تثبت السببية لوجوب الأداء بأول الوقت موسعا فى البدنى بخلاف المالى فيثبت بالنصاب والرأس والدين أصل الوجوب وتأخر وجوب الأداء إلى الحول بدليل السقوط بالتعجيل فلولا سبق الوجوب لم يسقط ولولا تأخر وجوب الأداء لأثم بالموت قبله، وعند الحنفية كذلك فى البدنى أيضا بدليل وجوب القضاء على مستغرق الوقت نوما وهو فرع الوجوب، وقد اتفقوا على انتفاء وجوب الأداء عليه وكذا صحة صوم المسافر عن الفرض فرع الوجوب عليه وعدم إثمه لو مات بلا أداء فى سفره. قال فى التحرير: وقد يشكل المذهبان لأن الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو بالطلب والسقوط يتقدمه الواجب وقصد الامتثال بالعلم به، وقد يقال يتضيق عند الشروع وتتقرر السببية للجزء الذى يليه فيلزمه كون المسبب هو المعرف للسبب ويلزمه ما تقدم ولو أريد معه فكذلك مع كونه مذهبا مرذولا أن التكليف مع الفعل إلى آخره (كوقت الصلاة) وظاهر فى أن المحكوم عليه بالظرفية والشرطية والسببية واحد. فاعترض بأن بين الظرفية والسببية منافاة لأن لازم السببية التقدم ولازم الظرفية المقارنة، والتنافى بين اللازمين يوجب التنافى بين الملزومين فانفصلوا عنه بجعل المحكوم عليه مختلفا بالاعتبار، فالشرط هو الجزء الأول من الوقت والظرف مطلق الوقت حتى يقع أداء فى أى جزء من أجزاء الوقت أوقعه على ما هو الصحيح من المذهب: وأما السبب فكل الوقت إن أخرج الفرض عن وقته وإلا فالبعض إذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب أو وجوب الأداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة ثم ذلك البعض لا يجوز أن يكون أول الوقت على التعيين وإلا لما وجبت على من صار أهلا للصلاة فى آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالإجماع ولا آخر الوقت على التعيين وإلا لما صح الأداء فى أول الوقت لامتناع التقدم على السبب وإذا لم يتعين الأول ولا الآخر فهو الجزء الذى يتصل به الأداء ويليه الشروع فيه كما سيأتى هكذا قرر فى التلويح كلام أئمتنا واختار فى التحرير أن السبب الجزء الأول عينا للسبق والصلاحية بلا مانع، وقول

الحنفية كونه الأول يوجب كون الأداء بعده قضاء ممنوع وإنما يلزم لو لم يكن سببا للوجوب الموسع بمعنى أنه علامة على تعلق وجوب الفعل مخيرا فى أجزاء زمان مقدر يقع أداء فى كل منها كالتخيير فى المفعول من خصال الكفارة فجميعه وقت الأداء والسبب الجزء السابق، وقول الحنفية تتقرر السببية على ما يلى الشروع يلزمه كون المسبب هو المعرف للسبب، ولو أريد معه فكذلك مع كونه مذهبا مرذولا هو أن التكليف مع الفعل انتهى، وهذا هو التحقيق وإن كان مخالفا لكلامهم، ولا يرد عليه ما قدمناه عن التلويح من لزوم عدم وجوبها على من صار أهلا فى آخره لو قلنا بأن السبب هو الجزء الأول، لأن المحقق فى التحرير أخرجه بقوله للصلاحية بلا مانع فإن عدم الأهلية فى أوله مانع من القول بكونه سببا فى حقه فإن المانع كما يكون للحكم يكون للسبب كما صرح به فى العضد؛ وسيأتى قريبا ما يمكن الجواب به عن كلام المحقق (وهو) أى الوجوب (إما أن يضاف إلى الجزء الأول) يعنى إن اتصل الأداء به لعدم المزاحم فتعين (أو إلى ما يلى ابتداء الشروع) أى إلى الجزء الذى لا يليه ابتداء الشروع بالرفع فاعل يلى والمفعول محذوف أعنى إن لم يتصل الأداء بالجزء الأول تنتقل السببية إلى الجزء الذى يقع بعده الشروع متصلا به لأن الأصل فى السبب هو الاتصال بالمسبب، فلا حاجة إلى العدول عن القريب القائم إلى البعيد المنقضى. فإن قيل المسبب هنا نفس الوجوب لا الأداء حتى يعتبر الاتصال به: قلت نعم إلا أن الوجوب مفض إلى الوجود أعنى الأداء فيصير هو أيضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فلذا قلنا بانتقال السببية. فإن قيل لم لا يجوز أن يكون للسبب حينئذ هو جميع الأجزاء من الأول إلى الاتصال. قلنا لأن فيه تخطيا من القليل إلى الكثير بلا دليل. فإن قيل إن اتصل الأداء بالجزء الأول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال وإلا فلا سببية له حتى تنتقل عنه وأيا ما كان فلا انتقال: قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الأول على تقدير عدم اتصال الأداء به وإنما المنتفى عنه تقرر السببية وهذا لا ينافى الانتقال:

والحاصل أن كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال، لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الأداء ولهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الأداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم أن لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين كذا فى التلويح وقد حصل به الجواب عما فى التحرير من لزوم كون المسبب هو المعرّف للسبب فإن كل جزء سبب من غير توقف على الأداء وإنما المتوقف تقرر السببية. والحاصل أن مشايخنا إنما لم يعينوا الجزء الأول للسببية لأمور: أحدها عدم شموله لمن صار أهلا بعده. ثانيها أن الأصل اتصال الأداء بالسبب فقالوا بالانتقال: ثالثها أن أداء

العصر وقت الاحمرار جائز إجماعا ، ولو كان السبب هو الجزء الأول لم يكن كذلك ، بيان الملازمة باتفاقهم أن ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا كذا فى التقرير وبه اندفع ما فى التحرير ، وظاهر ما فى التلويح أن الانتقال للسببية لا للشرطية فإنه عين لها الأول .

وفى التقرير : اعلم أن البحث المذكور فى الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية ، وذلك لأن الوقت شرط للأداء لما عرف ، ولا يجوز أن يكون كل الوقت شرطا وإلا لكان الأداء فى الوقت تقديما للمشروط على الشرط وذلك باطل فلابد أن يجعل الشرط بعضا منه والجزء الأول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل إلى الثانى والثالث وهلم جرا إلى الجزء الأخير كما فى السبب غير أنه لا ينتقل من الجزء الأخير إلى الكل لأنه شرط للأداء وقد فات فلم تبق حاجة إلى اعتباره انتهى ، وفيه نظر لأنهم إنما قالوا بانتقال السببية عن الأول لأن الأصل اتصال الأداء بالسبب وليس الأصل اتصال المشروط بشرطه فالظاهر عدم الانتقال (أو إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت) يعنى إذا أدى فى الجزء الأخير فما اتصل الأداء به هو السبب فلو قال إما أن يضاف إلى ما اتصل الأداء به لشمل الثلاثة ولكان أخصر وأحسن ، ومن هنا علم أنه لا معنى لقوله الجزء الناقص إذ ليس كل وقت يكون آخره ناقصا والمراد بالأخير عند زفر ما يتمكن من الأداء فيه ، وعندنا ما يتمكن فيه من عقد التحريمة فقط ، وأجمعوا أن خيار التأخير إلى أن لا يسع إلا جميع الصلاة حتى لو أخر عنه يأثم ثم ظاهر كلامهم أن الجزء الأخير هو السبب إن اتصل الأداء به كما صرح به الهندى والأكمل وهو مشكل لأن السبب لا يقارن المسبب إنما يتقدمه متصلا به فالتحقيق ما فى التنقيح من أنه الجزء الذى اتصل به الأداء كما اخترناه ، وفى التقرير ولعل الصواب أن المراد بآخر الوقت هو الجزء الأخير بناء على ما تقدم من توهم الامتداد فى الوقت ، فعنده يعتبر أمران حال المكلف باعتبار حدوث العوارض وزوالها ، وصفة ذلك الوقت من حيث الصحة والفساد انتهى .

وفى التنقيح فالجزء الذى اتصل به الأداء سبب فهذا الجزء إن كان كاملا يجب الأداء كاملا ، فإن اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد ، وإن كان ناقصا لوقت الاحمرار يجب كذلك ، فإن اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملازمة بين الواجب والمؤدى انتهى ، وبهذا يحصل الجواب عما أورد أن الحديث سوى بين العصر والفجر فكيف فرقتم . وتوضيحه أنه معارض بحديث النهى عن الصلاة فى الأوقات المكروهة ، فوجب تقرير الأصول بما قلنا وحمل « من أدرك ركعة من العصر » على القضاء أو النسخ ، ويجوز نسخ بعض الحديث لاشتماله على حكمين كما أفاده السيرامى . وأورد لم يعتبر الطلوع بالغروب

كما قال الشافعى . وأجيب بأن اعتبار ما تتحصل به الكراهة ولا تنتفى بما تلتفى به الكراهة ولاشك فى بطلانه ، وبيانه أن الطلوع إنما هو بظهور حاجب الشمس وبه تتحقق الكراهة ولا تنتفى فكان مفسدا والفرق بآخره وبه تنتفى الكراهة فلايكون مفسدا كذا فى التقرير : وأورد على ماوجب كاملا لايتأدى بالناقص الصلاة مع ترك واجب من واجباتها . وأجيب بأنه لا نقصان فى المأمور به من القيام إلى آخره ، بخلاف النقصان فى الوقت فإنه راجع إلى المأمور به فإنه أمر بها فى الوقت الكامل لأن مطلقه ينصرف إلى الكامل . وأورد يلزم أنه يفسد العصر إذا شرع فيه فى الجزء الصحيح ومدها إلى أن غربت الشمس . وأجيب بأن الشرع جعل الوقت متسعا وجعل له شغل كل الوقت فالفساد الذى يعترض حالة البقاء جعل عذرا لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة متعذر ، لكن قال فى التنقيح هذا يشكل بالفجر : وأجاب عنه فى التلويح بأن العصر يخرج إلى ماهو وقت لصلاة فى الجملة بخلاف الفجر أو بأن فى الطلوع دخولا فى الكراهة وفى الغروب خروجا عنها . وأورد إذا انتهى إلى الجزء الفاسد كان الواجب انتقال السببية إلى الكل لئلا يقع الفاسد سببا للعبادة . وأجيب بأن المراد به الناقص ونقصان السبب يؤثر فى نقصان الحكم ولو انتقل إلى الكل جازت فيه ولزم تقدم المسبب على السبب وإن لم يجز لعدم تفويت الصلاة عن الوقت مع القدرة على الأداء فيه وكلاهما باطلان كذا فى التقرير (أو إلى الجملة) يعنى يكون الوجوب مضافا إلى جميع الوقت فكل الوقت سبب فى حق القضاء لأن العدول عن الكل فى الأداء كان لضرورة الظرفية وقد انتفت هنا فوجب القضاء بصفة الكمال . وأورد فقد وجب القضاء بغير ماوجب به الأداء : وأجيب بأن المراد به الأمر لا الوقت . وأورد فقد لزم كون القضاء أكمل من الأداء والأكمل أكثر ثوابا . وأجيب ليس الكمال والنقصان بكثرة الوقت وقلته وإنما هو بعدم اتصافه بالكراهة والاتصاف بها كما أفاده الصيرامى وهو أولى مما أجاب به الأكمل من أنه لو أضيف إلى الكل فهو آثم فكان أقل ثوابا لأنه لايتمشى فى المعذور لأنه غير آثم (فلهذا لايتأدى عصر أمسه فى الوقت الناقص بخلاف عصر يومه) تفريع على ماقدمه فالأول مفرع على إضافته إلى الجملة ولا نقص فيها فقد وجب كاملا فلايؤدى فى الناقص . والثانى مفرع على إضافته إلى ما اتصل الأداء به وهو ناقص فتأدى به : وأورد كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فلافرق بين عصر يومه وعصر أمسه . وأجيب بأن الوقت لا نقصان فى ذاته إنما النقصان باعتبار التشبه بالكفار فيه فإذا قضى خاليا عنه كان كاملا وأورد من بلغ أو أسلم فى الناقص لا يصح منه فى ناقص غيره مع تعذر الإضافة فى حقه إلى الكل . وأجيب بأنه لارواية فيها فتلتزم الصحة والصحيح عدمها لأن النقص لازم الأداء فى ذلك الجزء ولا نقص فى الجزء فيحتمل النقص لوجوب الأداء فيه فاذا لم يؤد ولا نقص وجب الكامل كما فى التحرير : وأورد عليه ما إذا كان مقيما

فى أول الوقت ثم سافر فى آخره وفاتته الصلاة عليه صلاة المسافر مع أن الوجوب مضاف إلى الكل . وأجيب بأن النقصان هنا لم يثبت من قبل السبب بل من قبل حال المصلى فلا يتفاوت بالإضافة إلى الجزء والكل كذا فى التقرير (ومن حكمه) أى ما كان الوقت فيه ظرفا للمؤدى (اشتراط نية التعيين) لكون الوقت يسع غير الواجب فإن المشروع لما تعدد لم يصر مذكورا بالاسم المطلق إلا عند تعيين الوصف فيجب تعيينه . وأورد أن فرض الوقت هو الأصلى وغيره محتمل والمحتاج إلى التعيين إنما هو المحتمل كالمجاز من الحقيقة . وأجيب بأن ماذكرنا هو الراجح لأنه دال على وجوب اشتراط النية لوصف العبادة ووصفها عبادة كأصلها كذا فى التقرير ولم يذكر من حكم هذا النوع اشتراط النية له كما ذكره فخر الإسلام لأنه حكم كل عبادة والمقصود بيان المختص بهذا النوع ولأن التعيين يغنى عن نية أصلها ولو حذف نية واكتفى بقوله اشتراط التعيين لكان أولى .

قال فى الكنز : وللفرض شرط تعيينه إلا أن يكون مقصوده التنبيه على أن التعيين بالقلب لا باللسان ونية الظهر المقرون باليوم تعيين وإن خرج الوقت، وكذا المقرون بالوقت إن لم يخرج فإن خرج ونسيه لا يجزيه فى الصحيح وفرض الوقت كظهر الوقت إلا فى الجمعة إلا من معتقد أنها فرض الوقت، وإن نوى الظهر لا غير قيل لا يجزئه لاحتمال فائتة عليه ، وفى فتاوى العتابى الأصح أنه يجزئه، وعلم مما ذكر أن من فاتته الظهر فنوى الظهر والعصر فى وقت العصر لا يكون شارعا فى واحدة منهما كذا فى التقرير، وبه ظهر ضعف ماذكره الهندى، والأكمل من أن ذكر فرض الوقت شرط على الأصح لأن فرض الظهر قد يكون أداء وقد يكون قضاء فلا يتعين الأداء إلا بالنية انتهى، لأن كون الفائتة عليه محتمل ولا اعتبار به (ولا يسقط) أى اشتراط التعيين (بضيق الوقت) بحيث لا يسع إلا ذلك الواجب لأن ماثبت حكما أصليا بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد ، وأورد عليه أن الأصل انتفاء الحكم بانتفاء العلة وهى التوسعة وقد زالت . وأجيب بمنع زوالها فإنه لو قضى فرضا عند ضيق الوقت أو صلى نفلا جاز كذا فى التقرير ، ومراده بالجواز الصحة لا الحل فقد صرح فى البدايع بالصحة والحرمة (ولا يتعين) السبب (بالتعيين) أى بتعيين العبد نصا بأن يقول عينت ذلك الجزء من الوقت للسببية ، إذ ليس له وضع الشرائع فلو عين ثم أدى قبله أو بعده جاز (إلا بالأداء) أى إلا فى ضمن فعله لأن له أن يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكما (كالحانث) فى اليمين فإنه مخير فى الكفارة بين إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو التحرير ، ولو عين شيئا من ذلك بالقول لم يتعين حتى له أن يكفر بغيره وإنما يتعين ضرورة فعله ، وقد أشار بقوله كالحانث إلى أن المكلف

مخير فى الإيقاع فى أى جزء من أجزاء الوقت وإلى أن الواجب فى الكفارة واحد يتعين بفعله (أو يكون) الوقت (معيارا) مساويا (له) أى للواجب لأنه قدر به يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه (وسببا لوجوبه كشهر رمضان) لقوله تعالى -فمن شهد منكم الشهر فليصمه- ومثله للتعليل ولنسبة الصوم إليه وتكرره به ولصحة الأداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب، وظاهر كلامه أن الشهر معيار وسبب؛ والأول ليس بمسلم، لأن الشهر اسم للأيام والليالى، والمعيارية إنما هى لليوم فقط كما اختاره فى التقرير. وأما الثانى ففيه خلاف فالمختار عند الأكثرين أن الجزء الأول من كل يوم سبب لصومه، لأن صوم كل يوم عبادة على حدة فيتعلق كل بسبب ولأن الليل ينافيه فلا يصلح سببا لوجوبه، وذهب السرخسى إلى أن السبب مطلق شهود الشهر على ماهو الظاهر من النص والإضافة، لأن الشهر اسم للمجموع إلا أن السبب هو الجزء الأول منه لئلا يلزم تقدم الشىء على سببه ولهذا يجب على من كان أهلا فى أول ليلة من الشهر ثم جن قبل الإصباح وأفاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء، فلهذا تجوز نية أداء الفرض فى الليلة الأولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما إذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز الأداء فيه كمن أسلم فى آخر الوقت، وأيضا قوله عليه الصلاة والسلام «صوموا لرؤيته» يدل على ذلك إذ ليس المراد حقيقة الرؤية إجماعا بل مايثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الأول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وإن أمكن دفعه إلا أنها أمارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا كذا فى التلويح ولم أر من ذكر لهذا الخلاف ثمرة فى الفروع. والتحقيق ماذهب إليه السرخسى لأنه على قول غيره يلزم مقارنة المسبب لسببه لأن الجزء الأول من كل يوم سبب لوجوب الصوم مع وجوبه فى الجزء الأول أيضا، وقد جمع بين القولين فى الهداية فقال فى فتح القدير لأنه لامنافاة فشهود جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب لصومه غاية الأمر أنه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله فى ضمن غيره انتهى. ولم يذكر كون المعيار شرطا لأدائه لأنه يعرف من كونه سببا، ولم تعرف المعيارية من السببية لجواز الظرفية، ولم تعرف السببية من المعيارية كما فى المنذور المعين، ولا يلزم ذكره فى الصلاة لأنا لم ندع وجوب الترك كذا فى التقرير (فيصير غيره منفيا) تفريع على كونه معيارا: أى فلا يصير غيره مشروعا، لأن الشرع أوجب شغل المعيارية حال كون المعيار واحدا بقوله تعالى - فمن شهد منكم الشهر فليصمه - ووجوب شغل المعيار الواحد ينفى غيره، فالشرع نفى غيره، ولقوله صلى الله عليه وسلم «إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا رمضان» (ولا تشترط نية التعيين) لأن الفرض متعين فيه فيصاب بأصل النية كالمتوحد فى الدار يصاب باسم جنسه قيد بالتعيين لأنه لابد من أصل النية خلافا لزفر لأنه لما صار الوقت متعينا له فكل إمساك

يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل فيقع عن الفرض وإن لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية . قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الإمساك الذى هو قربة لهذا ولا قربة بدون القصد (فيصاب بمطلق الاسم) أى يصح صومه بمطلق النية كما قدمنا (ومع الخطأ فى الوصف) بأن نوى نفلا أو واجبا آخر لأنه نوى الأصل وزيادة جهة وقد لغت الجهة وبقى الأصل وهو كاف : وخالف الجمهور فيهما . قال فى التحرير(١) وهو الحق لأن نفى شرعية غيره إنما يوجب صحته لو لواه ونفى صحة ما نواه من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو ينادى لم أرده بل لو ثبت كان جبرا . وقولهم الأخص كزيد يصاب بالأعم كإنسان إنما يكون إذا أراد الأخص بالأعم :

ونقول لو أراد نية صوم الفرض صح لأنه أراده وارتفع الخلاف . وأما كون التعيين شرعا يوجب الإصابة بلا نية كرواية عن زفر فعجب انتهى . وقد أجاب عن لزوم الجبر فى التلويح بأنا لا نسلم بأن وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو إلزام من الله تعالى فإن الفرض اسم لما ألزمنا الله تعالى إياه وثبت ذلك بطريق قطعى بخلاف أصل العبادة فإنه اسم لما يحصل على سبيل الإخلاص فإذا وجد الإمساك المقرون بالنية كان عبادة ، ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الإلزام من الله تعالى فنية النفل أو واجب آخر لا تسقط الفريضة الثابتة فى نفس الأمر إذ لا أثر لظنه أن اللازم ليس بلازم انتهى ، وهو فى غاية البعد لأنه ليس الكلام فى توقف إلزام الله تعالى العبد على اختياره لأنه لا نزاع فى كون الإلزام جبريا ، وإنما الكلام فى توقف إسقاط ما لزم العبد على اختياره ولا شك فى توقفه على اختياره ليكون قد أتى به على قصد الامتثال وإلا لزم الجبر على إسقاط ما لزمه شرعا ، وقيد بالخطأ لما فى التقرير معزيا إلى بعض مشايخنا : وصورة نية النفل من الصحيح المقيم أن يشرع بها ثم يظهر أنه من رمضان فظنه معفو أما لو وجدت فى غيره فإنه يخشى عليه الكفر انتهى وكأنه لكونه كالمنكر للفرضية (إلا فى المسافر ينوى واجبا آخر عند أبى حنيفة) فإنه يقع عما نوى لأنه شغل عن الوقت بالأهم لتحتمه فى الحال وتخيره فى صوم رمضان إلى إدراك العدة وعندهما لا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم ، لأن الرخصة كيلا يلزم المعذور مشقة فإذا تحملها التحق بغير المعذور (بخلاف المريض) ينوى واجبا

---

(١) قوله قال فى التحرير الخ عبارة التحرير مع شرح التيسير (وهو الحق لأن نفى شرعية غيره) أى غير صوم رمضان (إنما يوجب نفى صحته) أى الغير (إذا نواه ونفى صحة ما نواه من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح أن ينوى) يعنى فرض رمضان (وهو) أى والحال أن الناوى (ينادى) ويقول (لم أرده) الخ .

آخر فإنه يقع عن رمضان ويلغو الوصف، وما اختاره المصنف من الفرق بين المريض والمسافر عند الإمام هو ما نقله فخر الإسلام وشمس الأئمة بناء على أن رخصته متعلقة بحقيقة العجز فإذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفى المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر وهو ثابت وأكثر المشايخ ومنهم صاحب الهداية على التسوية بينهما عنده لما ذكرنا من أنه شغل الوقت بالأهم والمرخص هو المرض الذى يزداد بالصوم لا المرض الذى لا يقدر به على الصوم فلا نسلم أنه إذا صام ظهر فوات شرط الرخصة، وتوفيق صاحب الكشف بين القولين بحمل الفارق على مريض لا يضره الصوم فتتعلق الرخصة بحقيقة العجز وحمل المسوّى على مريض يضره الصوم فتتعلق بازدياده ليس بتوفيق، لأن المريض الذى لا يضره الصوم خارج عن المبحث لأنه صحيح فى حق الصوم كما أفاده فى التقرير فالأصح التسوية بينهما كما نقله فى التقرير عن عدة كتب معتبرة (وفى النفل عنه روايتان) أى فيما إذا نوى المسافر النفل فعن أبى حنيفة روايتان فى رواية يقع عن رمضان لأن رخصة الترك لحقه تخفيفا وهو فى الواجب المغاير لا فى النفل وفى رواية يقع عن النفل لأن انتفاء غيره حكم التعيين ولا تعيين فى حقه كشعبان والأصح الأول لأنه لا يلزم من نفى التعيين عليه نفى تعيين الوقت وتمامه فى التحرير، وقيد بالواجب والنفل لأن المسافر إن أطلق فالأصح أنه يقع عن رمضان على جميع الروايات إذا لم يعرض عن العزيمة (أو يكون) الوقت فيه (معيارا لا سببا كقضاء رمضان) والكفارات بيان للنوع الثالث. أما كونه معيارا فظاهر وأما كونه ليس بسبب فلأن السبب شهود الشهر كالأداء. وسبب صوم الكفارة أسبابها من الحنث والقتل. وأما صوم النذر فهو من هذا القسم معينا كان أو مطلقا لأن سببه النذر لا الوقت ولذا جاز التعجيل فى المعين قبل وقته لكنه فى المعين مشابه للقسم الثانى من وجه باعتبار صحته مع إطلاق النية وبنية النفل بخلاف نية واجب آخر فإنه يقع عما نوى لأن تعيين الوقت له من العبد فأثر فيما له لا فيما عليه (ويشترط فيه نية التعيين) فلا يصح بالمطلق ولا بنية مباينة. لأن الوقت ليس بمتعين له ولو قال ويشترط فيه نية التبييت لكان أولى (ولا يحتمل الفوات) لأن وقته العمر (بخلاف الأولين) وهو ما كان الوقت فيه ظرفا وما كان معيارا وسببا فإن الأداء فيهما يفوت بفوات الوقت (أو يكون) الوقت فيه (مشكلا) بيان للنوع الرابع، والمراد بكونه مشكلا كونه ذا شبهين أشار إليه بقوله (يشبه المعيار) لأنه لا يصح فى عام واحد إلا حج واحد ويشبه (الظرف) لأن أفعاله لا تستغرق أوقاته (كالحج) أى كوقت الحج لأنه إشكال فيه (ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبى يوسف خلافا لمحمد) بيان للإشكال بوجه آخر لأن أبا يوسف لما قال بالتعيين جعله كالمعيار، ومحمد لما قال بعدمه جعله كالظرف

ولم يجزم كلٌّ بما قال فحصل الإشكال . وقيل إن هذه مبنية على أن الأمر المطلق للفور عند أبي يوسف وللتراخي عند محمد وكل منهما ضعيف . والمعتمد أن الخلاف في هذه المسألة ابتدائي فأبو يوسف عمل بالاحتياط لأن الموت في سنة غير نادر فيأثم وإلا فوجبه مطلق ولذا اتفقا على أنه لو فعل بعده وقع أداء ومحمد حكم بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الإشارة (ويتأدى بمطلق النية لا بنية النفل) متفرع على أنه ذو شبهين فلشبه المعيار يتأدى بمطلق النية ولشبه الظرف لا يصح بنية النفل عملا بهما لكن عللوا صحته مع الإطلاق بظاهر الحال وتعقبهم في التحرير بأنه لا يخفى عدم ورود الدليل وهو ظاهر الحال على الدعوى وهو تأديه بنية مطلقة وإنما يستلزم حكم الخارج عليه بأنه نوى الفرض لاسقوطه عنه عند الله إذا تعين مطلق الحج في الواقع .

ثم اعلم أن أئمتنا صححوا رمضان بنية النفل ومنعه الشافعي لئلا يلزم الجبر في العبادات ولم يصححوا حجة الإسلام بنية النفل فيها لئلا يلزم الجبر فيها ، وصححها الشافعي فورد الاعتراض على كل : فأجيب للشافعي بأن الصفة في الحج قد تنفصل عن الأصل فإنه إذا فسد بقي أصل الإحرام بخلاف الصوم ، وردّ بأن الباقي الإحرام الذي هو شرط لا أصل الحج ولئن كان ركنا فالباقي بعض الأركان لا كلها . وأجيب لأئمتنا بأن الوقت في رمضان ليس بقابل لغير المشروع ، وفي الحج قابل (والكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان) إجماعا لعموم دعوته صلى الله عليه وسلم ، بيان لمسألة مبينة على قاعدة أصولية ذكرها ابن الحاجب هي : أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطا للتكليف خلافا للحنفية ، والمسألة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الإيمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالإيمان أولا وهم يفعلون ذلك تقريبا للفهم وتسهيلا للمناظرة كذا في العضد ، وتعقبه المحقق في التحرير بأن هذه المسألة تمام محل النزاع لا أنها جزئي منها والخلاف فيها غير مبني على ذلك لأنه لو ابتنى عليه لاستلزم عدم جواز التكليف بالصلاة حال الحدث ولم يقل به أحد ولا يحسن القول به لعاقل ، وإنما الخلاف ابتدائي وهو جواز التكليف بما شرط في صحته الإيمان حال عدمه انتهى وقد أخذه من حاشية العضد للمولى سعد فإنه قال والذي يلوح من أصول الحنفية أن نزاعهم ليس إلا في تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلاة على المحدث انتهى وفيها المراد بالشرط الشرعي شرط صحة الفعل كالإيمان للطاعات والطهارة للصلاة لا شرط الوجوب أو وجوب الأداء للاتفاق على أن حصول الأول شرط في التكليف بوجوبه أو وجوب أدائه والثاني شرط في التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه وهذا في الأوامر ظاهر دون النواهي إذ لا معنى لكون الإيمان شرطا

شرعا لترك الزنا أو لصحته انتهى (وبالمشروع من العقوبات) كالحدود والقصاص عند تقرر أسبابها لأنها للزجر وهم أليق بها ويجب إخراج حد الشرب وإدخال التعزير حقا للعبد تحت العقوبات (وبالمعاملات) لأن المطلوب بها أمر دنيوى وهم أليق بالدنيا لأنهم آثروها على العقبى (وبالشرائع فى حق المؤاخذة فى الآخرة بلا خلاف) أى المشروعات كالصلاة والصوم المراد بها الأحكام وعبر عنها فى العضد بالفروع كما أسلفناه فقال المولى سعد: أى يقع التعذيب بترك الواجبات وارتكاب المنهيات (وأما فى وجوب الأداء فى أحكام الدنيا فكذلك عند البعض والصحيح أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات) كالصلاة والصوم فلا يعاقبون على تركها: والحاصل أن مشايخنا افترقوا ثلاث فرق، فمشايخ سمرقند قالوا: لا يجوز التكليف بما شرط فى صحته الإيمان حال عدمه لا لكونه شرطا بل لخصوصيته فيه وهى أنه أعظم العبادات، فلا يجعل شرطا تابعا فى التكليف فلا يعاقبون عندهم على ترك اعتقاد الفروع، واتفق من عداهم على تكليفهم بها وإنما اختلفوا فى أن التكليف فى حق الأداء كالتكليف فى الاعتقاد أو الاعتقاد فقط، فقال العراقيون بالأول كالشافعية فيعاقبون على تركهما وقال البخاريون بالثانى فيعاقبون على ترك الاعتقاد لا الأداء وليس محفوظا عن أبى حنيفة وأصحابه كما ذكره السرخسى وإنما استنبطها البخاريون من قول محمد فى من نذر صوم شهر فارتد لم يلزمه فعلم أن الكفر مبطل وجوب أداء العبادات، وقد صرح السرخسى بأنه استنباط صحيح وأقره فى التنقيح بخلاف الاستدلال بسقوط الصلاة أيام الردة فإنه ليس بصحيح كما ذكره السرخسى لجواز سقوطه بالإسلام كالإسلام بعد الكفر (١) الأصلى فإنه مسقط، ولو قيل الردة تبطل القرب والتزام القربة فى الذمة قربة فتبطل لم يلزم ذلك الاستنباط (٢) وظاهر قوله تعالى - الذين لا يؤتون الزكاة - وقوله - لم نك من المصلين - يشهد للعراقيين، وخلافه تأويل وترتيب الدعوة فى حديث معاذ لا يوجب توقف التكاليف كذا فى التحرير، وبه ظهر أن قول المصنف كغيره يخاطبون فى حق المؤاخذة بلا خلاف ليس بصحيح لأن مشايخ سمرقند قد خالفوا إلا أن يراد بلا خلاف بين العراقيين والبخاريين وفى التلويح ولا خلاف

---

(١) قوله بعد الكفر، لقوله تعالى - إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف - والسقوط بإسقاط من له الحق لا يكون دليل انتفاء أصل الوجوب شرح التحرير.

(٢) قوله لم يلزم ذلك الاستنباط. قال سراج الدين الهندى: وقد ظفرت بمسائل عن أصحابنا تدل على أن مذهبهم ذلك: منها كافر دخل مكة ثم أسلم وأحرم لا يلزمه دم لأنه لا يجب عليه أن يدخلها محرما ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لأنها ليست واجبة عليه. ولو حلف ثم أسلم وحنث فيه لا تجب عليه الكفارة الخ شرح التحرير.

في عدم جواز الأداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الإسلام انتهى . ثم اعلم أن المسألة حيث لم تكن منقولة عن أصحاب المذهب وإنما هي مستنبطة من شئ لا يشهد فالراجح ما عليه الأكثر من العلماء على التكليف لموافقته لظاهر النصوص ، فليكن هذا هو المعتمد .

﴿ ومنه ﴾ أى من الخاص (النهى) لأنه لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وقدم الأمر لأنه أشرف لأن به الإيمان ولا يضره قول الفقهاء إن النهى راجح عن الأمر حتى قال في البزازية ومن لم يجد سترة ترك الاستنجاء ولو على شط نهر لأن النهى راجح على الأمر حتى استوعب النهى الأزمان ولم يقتض الأمر التكرار انتهى لأن ذلك لأجل الاحتياط عند التعارض (وهو) في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لأنه ينهى عن القبيح وفي ضياء الحلوم النهى خلاف الأمر نهيت عن الشئ ونهوت عنه بالواو ، وعند النحاة قول القائل لغيره لا تفعل وعند علماء الكلام بناء على أنه النفسى طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء حتما فالنهى النفسى عين التحريم وخرجت الكراهة النفسية بقيد حتما وإيراد كف نفسك على التعريف إن كان لفظه فالكلام في النفسى أو معناه التزمناه نهيا وكذا معنى اطلب الكف لوحده معنى اللفظين وهو النهى ، وإذا قيل مقتضى النهى التحريم فالمراد اللفظى وهو يقتضى التحريم في قطعى الثبوت والكراهة في ظنيه ولا تعدد في نفس الأمر وإنما هو من جهة كون القطع أو الظن في طريقه كما في التحرير وعند الأصوليين بناء على أنه اللفظى لأن بحثهم عنه باعتبار وجوب الانتهاء وقول القائل لمن دونه لا تفعل كما في المغنى لا بناء على أن العلو شرط فيه مطلقا والأكثر على أن العلو لا اعتبار به فيه وإنما الشرط الاستعلاء ومنهم المصنف ، ولذا قال (قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل) وما في التحرير أولى وهو لا تفعل استعلاء حتما والمباحث المتقدمة في الأمر واردة هنا فهو عند الجمهور التحريم عينا لفهم المنع الحتم من المجردة عن القرينة كما أن الأمر للوجوب وفي غيره مجاز ويخالف الأمر من جهة أنه يقتضى الفور والتكرار : أى الاستمرار بخلاف الأمر (وإنه يقتضى صفة القبح للمنهى عنه ضرورة حكمة الناهى) فإن الشارع لا ينهى عن شئ إلا لقبحه وأشار بلفظ الاقتضاء إلى أن القبح لازم متقدم بمعنى أن يكون قبيحا فنهى الله عنه لا أن النهى موجب قبحه كما هو رأى الأشعرى كذا في التلويح ، وقد يقال إن قوله مقتضى بمعنى يفيد فلا يكون فيه الإشارة المذكورة : فإن قيل هلا قلتم يقتضى حسن الانتهاء . قلنا صفة وجودية فتقتضى محلا موجودا والانتهاء امتناع عن إيجاد الفعل وهو كذا في البدايع (وهو) أى المنهى عنه (إما أن يكون قبيحا لعينه) ولا يعنى به أن ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف أن حسن الفعل وقبحه

إنما يكون لجهات يقع عليها وإنما المراد منه أن عين الفعل الذى أضيف إليه النهى قبيح وإن كان ذلك لمعنى زائد على ذاته ذكره القاآنى وهو تقسيم للنهى المطلق المتعلق بأفعال المكلفين دون اعتقادهم (وذلك نوعان: وضعا وشرعا) منصوبان على التمييز (أو لغيره وذلك نوعان: وصفا) وهو ما يكون لازما للمنهى عنه بحيث لا يقبل الانفكاك (ومجاورا) أى مصاحبا ومقارنا فى الجملة (كالكفر) مثال لما قبح لعينه وضعا لأن واضع اللغة وضعه لفعل قبيح فى ذاته عقلا من غير توقف على ورود الشرع لأن قبح كفران المنعم مركوز فى العقول كما أن شكر المنعم واجب عقلا ومن هذا النوع الظلم والعبث والكذب واللواط كما ذكره القاآنى وهو صريح فى أن اللواط قبيح عقلا كما هو قبيح شرعا وطبعا فلذا كان أقبح من الزنا لعدم قبحه طبعا وحكم هذا النوع عدم الشرعية أصلا (وبيع الحرّ) مثال لما قبح لعينه شرعا لأن العقل يجوّزه كما فى قصة يوسف وإنما قبح شرعا لعدم المحل لأن المحل المال وهو ليس بمال وحكم هذا النوع كالأول (وصوم يوم النحر) مثال لما قبح لغيره وصفا لا لذاته لأنه يوم كسائر الأيام وإنما قبح لما فيه من الإعراض عن ضيافة الله تعالى والوقت فيه كالوصف اللازم لأنه داخل فى تعريفه وسيأتى حكمه (والبيع وقت النداء) مثال لما قبح لغيره مجاورا لأن قبحه لترك السعى إلى الجمعة لا لذاته وهو قابل للانفكاك إذ قد يوجد الإخلال عنها بدون البيع والبيع بدون الإخلال كما لو تبايعا وهما يمشيان ومن هذا النوع الوطء فى الحيض قبيح للأذى المجاور والصلاة فى الأرض المغصوبة لشغل ملك الغير وحكم هذا النوع الصحة لو أتى به المكلف على مثال الصائم يترك الصلاة فهو مطيع بالصوم وعاص بتركها كما هو مطيع بالصلاة وعاص بشغل ملك الغير وواطئ بملك النكاح المبيح وعاص باستعمال الأذى ولذا ثبت به الحل للمطلق ثلاثا والإحصان للواطئ فيه وإن كان فعلا حسيا (والنهى عن الأفعال الحسية) وهى ما لها وجود حسى فقط كالزنا وشرب الخمر والشرعية ما لها وجود شرعى مع الوجود الحسى كالبيع فإن له وجودا حسيا فإن الإيجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسى له وجود شرعى فإن الشرع يحكم بأن الإيجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعى يكون ملك المشترى أثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى إذا وجد الإيجاب والقبول فى غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا وإذا وجد مع الخيار حكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك بسبب الوجود الشرعى كذا فى التوضيح واختار فى التلويح أن الفعل إن كان موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب فشرعى وإلا فحسى واختار فى التقرير أن الصواب أن تفسر الأفعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزها فى غير محل العوارض (يقع على القسم الأول) أى ينصرف عند الإطلاق إلى ما قبح لعينه اتفاقا: أى لذاته أو لجزئه فيعدم المشروعية ولا تقبل حرمته النسخ إلا بدليل يدل على أن

القبح لغيره فيكون لغيره ، ثم ذلك الغير إن كان وصفا قائما ينهى عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وإن كان مجاورا منفصلا فلا كالوطء فى الحيض ومثلوا للأول بالزنا وشرب الخمر والكذب ، وشرط فى التحرير أن لا يكون لحسنه جهة معنى فلا يكون قبيحا كالكذب المتعين طريقا لعصمة نبي أو لجهة لم يرجح عليها غيرها ، وسيأتى الجواب عما أورد على هذا الأصل من إثبات أحكام الأفعال حسية منهى عنها كإثبات حرمة المصاهرة للزنا والملك للغاصب والملك بإحراز الكفار (وعن الأمور الشرعية على الذى اتصل به وصفا) أى والنهى عن التصرفات الشرعية يقع عند الإطلاق على ماقبح لغيره وصفا وبواسطة القرينة يحمل على القبيح لعينه . وقال الشافعى : بالعكس وثمرته أنه هل تترتب عليه الأحكام أم لا . فالحاصل أن الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك ، وقد نهى عن ذلك فى بعض المواضع فهل بقى فى تلك المواضع ذلك الوضع الشرعى حتى يكون الصوم فى يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهى قبيحا لعينه ومن لا فلا اتنافى الوضع الشرعى والقبح الذاتى ثم الفعل الشرعى النهى عنه إن دل دليل على أن قبحه لعينه فباطل وإن دل على أنه لغيره فذلك الغير إن كان مجاورا فهو صحيح مكروه وإن كان وصفا ففاسد عند أبى حنيفة باطل عند الشافعى وإن لم يدل الدليل على أن قبحه لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعى حتى لا تترتب عليه الأحكام ، وعند أبى حنيفة يصح بأصله لا بوصفه كذا فى التلويح .

ثم اعلم أن عبارة التنقيح ، وأما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعى هو كالأول وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح ويشرع بأصله إلا بدليل وهى أولى من عبارة المنار لأنه قيد بما اتصل به وصفا ، وليس كذلك بل هو لغيره سواء كان ذلك الغير وصفا أو مجاورا فإن النهى عن الصلاة فى الأرض المغصوبة من قبيل النهى عن فعل شرعى مع أنه مجاور لا وصف ، وقد اعتذر عنه بعضهم بأنه إنما قيد به لكونه أكثر وأشهر ، وقد حرره فى التحرير بأن النهى عن الفعل الشرعى يكون لغيره فإن كان الغير وصفا لازما أفاد النهى التحريم إن كان قطعيا والكراهة إن كان ظنيا بحسب الطريق للزوم المنهى وإن كان مجاورا ممكن الانفكاك فالنهى للكراهة ولو كان قطعيا كالبيع وقت النداء (لأن القبح يثبت اقتضاء) للمنهى عنه (فلا يتحقق) أى لا يمكن أن يثبت القبح (على وجه يبطل به المقتضى وهو النهى) يعنى أن النهى يقتضى القبح والمنهى عنه يقتضى الإمكان لأن النهى عن المستحيل عبث وإمكانه إما بحسب المعنى الشرعى أو اللغوى والثانى باطل لأن المعنى اللغوى لا يوجب المفسدة التى نهى لأجلها حتى لو أوجب يكون النهى عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين

الأول وحينئذ لابد من رعاية الأمرين، وذلك بأن يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضى بالفتح وهو القبح، وعلى المقتضى بالكسر وهو النهي بأن لايكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما إذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فإنه يلزم إسقاط النهي وجعله لغوا عبثا، وتعقبهم في التلويح بأمور: الأول أنه إن أريد بالصحة إمكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وإنما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقته أمر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على أن النهي يقتضي أن يكون المنهي بهذه الصفة. الثاني أن هذا لايصلح لإلزام الخصم لأنه لايقول بالقبح لذاته بل الفعل إنما يحسن للأمر ويقبح للنهي. الثالث إن قولهم المنع عن الممتنع عبث لايصح في هذا لأنه ممتنع بهذا المنع، وإنما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل بمنع تحصيله إذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل انتهى. وذكر السيرامي: أن الإمكان الحسيّ كان في النهي، فلا يكون عبثا انتهى.

وحاصله أن هذا الاستدلال والإلزام ليس كل منهما صحيحا وهو مبني على تفسير الشرعي فأئمتنا فسروه بالصورة بقيد الاعتبار فكان المنهي عنه صحيحا لأن الشرعي المعتبر هو الصحيح فلو لم يدل النهي على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي، والشافعية فسروه بما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا ورجحه في التلويح بقوله صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة انتهى، وردّه في التحرير بأنه إنما يوجب صحة التركيب ولا يستلزم الحقيقة والاسم وفيهما مجاز شرعي في الجزء وهو الصورة للقطع بصدق لم يصم على الممسك حمية وللزوم اتحاد مسماه لغة وشرعا في بعضها وهو منتف انتهى: يعني لو كان الاسم شرعيا بسبب الصورة فقط لكان الصوم لمجرد الإمساك بلا نية لغويا وشرعيا، واتفقوا على نيته قالوا: الأمر يقتضي الصحة والنهي ضده فيقتضي ضدها. أجيب بمنع اقتضائه لغة ولو سلم فيجوز اتحاد أحكام المتقابلات ولو سلم فاللازم عدم اقتضاء الصحة لا اقتضاء عدمها كذا في التحرير، وفيه يصرح بثبوت الاعتبارين طلاق الحائض يثبت حكمه وأمر بالرجعة رفعا للمعصية بالقدر الممكن معنى اعتبار ثبوت الحكم واعتبار كونه مطلوب الرفع، فلذا قلنا إن للبيع المنهي عنه حكمه الملك ويثبت مع الحرمة مطلوب التفاسخ. أما الأول فلعدم النافي ووجود المقتضي وهو الوضع الشرعي للقطع بأن القائل لا تفعله على هذا الوجه فإن فعلت ثبت حكمه وعاقبتك لم يتناقض انتهى.

ثم اعلم أن مسألة طلاق الحائض لا ترد على الشافعية لأنهم استثنوا مثلها . قال فى جمع الجوامع : أما الواحد بالشخص له جهتان كالصلاة فى المغصوب فالجمهور تصح ولا يثاب وقيل يثاب انتهى (ولهذا) أى لكون النهى عن الفعل الشرعى واقعا على ماقبح لغيره (كان الربا) بكسر الراء ، وفتحها خطأ وله إطلاقان فى الكتاب العزيز . أحدهما لنفس المزيد ومنه قوله تعالى - لا تأكلوا الربا - ثانيهما الزيادة ، ومنه قوله تعالى - وحرّم الربا - لأن الحرمة لا تتعلق إلا بالأفعال كما بينه فى فتح القدير ، والمراد هنا كان بيع الربا فهو من مجاز الحذف : أى البيع المشتمل على الزيادة المحرمة مشروع بأصله وهو مبادلة المال بالمال غير مشروع بوصفه وهو كونها تامة وهو المساواة (وسائر البيوع الفاسدة) أى وباقى البيوع الفاسدة فالسائر بمعنى الباقى لا بمعنى الكل لأن الربا منها أيضا ، ومنها البيع بشرط مفسد فهو مشروع بأصله كما قلنا غير مشروع بوصفه وهو الشرط فإنه كالوصف أمر زائد وليس بمشروع كالربا ولذا ينقلب صحيحا بإسقاط الزيادة والشرط لزوال المفسد ، ومنها البيع بالخمر لوجود أصل المبادلة وفقد وصفها وهو التقوّم للبدلين لكونها غير متقومة فملك مايقابلها فقط بالقبض دون الخمر بخلاف بيعها بعبد فإنه باطل فيهما لأن المبيع فى المعاوضة ثمن من وجه وفى النقد بيع مطلقا فلم يصحّ إيراد العقد على الخمر مقصودا فلم يملك مايقابلها أيضا .

ثم اعلم أن الفقهاء صرحوا بفساد البيع بالشرط وكذا بالخمر وكذا بيع الربا ولم يخالف فى ذلك أحد ، والأصوليون صرحوا هنا بأن النهى عن الفعل الشرعى لايعدم الصحة حتى قال فى التنقيح جوابا للشافعى ، ولأن النهى يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك فنقول بصحته لا بإباحته انتهى. قلت المراد بالصحة هنا إنما هو صحة الأصل فقط وهو معنى قولهم مشروع بأصله ، ومراد الفقهاء بالفساد فساد الوصف فقط ، وهو معنى قولهم هنا غير مشروع بوصفه ، فلذا قال فى التنقيح ويصح بأصله لا بوصفه عندنا فلا مخالفة كما لايخفى ، وليس مرادهم بمشروعية الأصل أن الشارع أذن فيه لأنه محرّم حال اتصافه بذلك الوصف فلا يكون مشروعا بهذا المعنى وإنما مرادهم صحة الأصل ، وبهذا التقرير إن شاء الله تعالى اندفع مافى فتح القدير من أنهم إن أرادوا بمشروعية الأصل مشروعيته حالة خلوّه عن الوصف بلا نزاع فيه ولا يجدى شيئا وإن أرادوا مشروعيته حال اتصافه به فممنوع لأنه غير مشروع معه إلى آخره لأنه فهم أن المشروعية الإذن فى الفعل وليس كذلك بل الصحة كما قدمناه ، وفائدة النهى التأثيم او فعله وهو المقصود منه .

ثم اعلم أن الصحة فى المعاملات ترتب أثرها غير مطلوب التفاسخ شرعا والفساد ترتبها مطلوب التفاسخ والبطلان عدم ترتبها أصلا لثبوت الترتب كذلك فى الشرع بما قدمناه فى النهى

ففرق بينهما بالأسماء كما فى التحرير، وهناك مناسبة لغوية غير مجرد الاصطلاح ذكرها فى فتح القدير أول باب البيع الفاسد (وصوم يوم النحر) وأيام التشريق النهى عن صومها من قبيل ما كان (مشروعا بأصله) أى صحيحا بأصله لأنه صوم، وهو فعل شرعى (غير مشروع بوصفه) أى قبيح لوقوعه فى يوم منهى عنه للإعراض عن ضيافة الله تعالى فصح النذر به لكونه طاعة ووصف القبح من لوازم الفعل لا الاسم ولم يلزم بالشروع لاتصال الأداء بالعصيان ولو صام فى هذه الأيام المنهية عن فرض أو واجب أو نذر آخر لم يجز كما فى الحاوى لأن ما وجب كاملا لا يتأدى بالناقص .

ثم اعلم أن بين البيع بالشرط وبين صوم يوم النحر فرقا فإن البيع بشرط فاسد وصوم يوم النحر صحيح حتى لو نذره وصامه خرج عن العهدة وعصى كالحالف على معصية لو فعلها سقطت الكفارة وأثم فكيف جمعوا بينهما، والذى ظهر لى أن مرادهم بمشروعية الأصل صحته وبعدم مشروعية الوصف حرمته أعم من أن يكون فاسدا كالبيع بشرط أو صحيحا كصوم يوم النحر، وعلى هذا فقد اصطلحوا على تسمية ما كان محرما لوصف لازم فى المعاملات فاسدا بخلافه فى العبادات لا بسبب أن الفساد يقتضى النهى لأنه ليس موجبه بعد طلب الترك إلا كون الفعل معصية سببا للعقاب فليس بمستلزم للفساد لا فى العبادات ولا فى المعاملات كما بينه فى فتح القدير فى آخر الصوم فما فى التوضيح والتلويح من تسمية يوم النحر فاسدا مجاز عن الحرمة ولم يذكر المصنف الصلاة فى الأوقات المكروهة وهى من هذا القبيل لأنها حسنة فى ذاتها والوقت صحيح والقبح فى الوصف للتشبه بالشيطان والوقت سبب وظرف فأثر نقصانه فى نقصانها فلم يتأدّ بها الكامل ولزومه القضاء لو قطعها بعد الشروع بخلاف الصوم فى يوم منهى فيه فإنه لا يلزمه القضاء وقد فرقوا بينهما بأنه فى الصوم صار مرتكبا للمعصية بمجرد الشروع لصدقه على مجرد الإمساك بنية، ولذا حنث به فى يمينه لا يصوم ولا يصير بمجرد الشروع فيها مرتكبا لها ؛ لأن المنهى عنه الصلاة وهى مجموع أركان معلومة فما لم يفعلها لا يتحقق فإذا قطعها فقد قطع مالم يطلب منه قطعه بعد فيلزم القضاء، وتعقبهم فى فتح القدير بأنه يقتضى أنه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها لكونه الآن صار مرتكبا للمعصية والجواب مطلق فى الوجوب، وذكر فى التحرير فى النهى عن الفعل الشرعى إذا نافى حكم الأول بطل كنكاح المحارم ليس حكم النكاح إلا الحل وهو مناف لمقتضى النهى ويجب مثله فى العبادات كصوم العيد لعدم الحل والثواب فوجب عدم القضاء بالإفساد لأن وجوب القضاء يتبع الحل والثواب ووجوب صحة نذره لأنه غير متعلقه ليظهر فى القضاء تحصيلا للمصلحة فيجب أن لا يبر بصومه وما خالف فلدليل كالصلاة فى الأوقات المكروهة على ظنهم وكون مسماها

لا يتحقق إلا بالأركان لا يقتضى وجوب القضاء لأنه بوجوب الإتمام قبل الإفساد والثابت يقتضيه، ويلزم أن يفسد بعد ركعة وهو منتف عندهم، وحينئذ فالوجه أن لا يصح الشروع لانتفاء فائدته من الأداء والقضاء ولا مخلص لهم إلا بجعل الكراهة تنزيهية انتهى، وما فى التوضيح من الفرق بين الصلاة والصوم. أما الوقت فى الصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها بعيد لأن كلا منهما شرط.

وحاصله أن المحقق فى التحرير يرجح رواية البطلان فى الأوقات الثلاثة فإنها منقولة عن أبى حنيفة وهو قول زفر فلم يخرج ترجيحه عن المذهب بالكلية. وأما الصلاة فى المكان المغصوب فقبحها للمجاور فلم يؤثر الفساد وتضمن بالشروع وتصلح للقضاء فيتأدى بها الكامل لكمالها لأن المكان ليس بسبب ولا معيار ولا وصف فهى كالبيع وقت النداء، وقد جعل فخر الإسلام من قبيل ما قبح لغيره وصفا شهادة المحدود فى القذف فهى صحيحة أصلا فانعقد النكاح بها غير مشروعة وصفا وهو الأداء فلم تقبل (لتعلق النهى بالوصف لا بالأصل) ولا يلزم من قبح الوصف قبح الأصل كاللآلئ إذا اصفرت فيحسن لعينه ويقبح لغيره ولا ترجيح للعارض على الأصلى فصح بأصله إذ الصحة تتبع الأركان والشرائط (والنهى عن بيع الحر) الذى هو قبيح لعينه شرعا (والمضامين) جمع مضمون ما فى ظهور الآباء من المنىّ (والملاقيح) جمع ملقوحة كما فى الصحاح ما فى أرحام الأمهات من الجنين، وذكر فى الفائق أنه جمع ملقوح، يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به إلا أنهم استعملوه بحذف الجار (ونكاح المحارم مجاز عن النفى) لمشابهة بينهما، صورة بوجود الحرف ومعنى لأن الإعدام مطلوب فيهما (١) فهو منفى لا منهى، والفرق أن الأول إعدام شرعى مبتنى عليه الامتناع. والثانى طلب امتناع يبتنى عليه العدم فلم يكن مشروعا مطلقا ولذا لا يثاب على الامتناع فى المنسوخ (فكان) للنهى عنها (نسخا) أى إعداما وهو بيان لمعنى النفى فلا تطويل فيه كما قد توهم (لعدم محله) أى محل النهى كذا قيل، والظاهر أن الضمير عائد إلى التصرف المفهوم مما سبق فإن محل البيع المال وهو مفقود فى بيع الحر والمعدوم ومحل النكاح الأنثى من بنات آدم مما ليس بمحرم، فهذه الأشياء وإن كانت من قبيل الفعل الشرعى المقتضى لمشروعية الأصل صحيحا، لكن انعدم الحكم لعدم المحل لا للنهى فهو جواب عما أورد على الأصل السابق، وقد جعلوا النكاح بغير شهود كذلك باطلا لأن ملك النكاح لا ينفصل عن الحل والنهى للتحريم فبطل العقد للمضادة والحل فى البيع منفصل عن الملك فلا تضاد، وأورد عليه قد أثبتم لنكاح المحارم أحكاما من عدم الحل وثبوت النسب ووجوب العدة

---

(١) قوله: فيهما: أى فى النهى والنفى اهـ.

والمهر مع كون الباطل لا حكم له : وأجيب بأنها أحكام الوطء بشبهة فلا تدل على عدم بطلانه (وقال الشافعي فى البابين) أى فى الحسية والشرعية (ينصرف) النهى المطلق (إلى القسم الأول) وهو ماقبح لعينه فلا يكون مشروعا إلا لدليل فخالفنا فى الشرعيات وهو قول الأكثر : وحاصله أن مطلق نهى التحريم وكذا التنزيه فى الأظهر للفساد شرعا فيما عدا المعاملات مطلقا ، وفيها إن رجع أو احتمل رجوعه إلى أمر داخل أو لازم وفاقا للأكثر ، فإن كان الخارج كالوضوء بمغصوب لم يفد الفساد عند الأكثر كذا فى جمع الجوامع (قولا) أى قائلا (بكمال القبح) للمنهى عنه لأن النهى مطلق فينصرف إلى الكامل (كما قلنا فى الحسن فى الأمر) أى أنه عند الإطلاق ينصرف إلى الحسن لعينه (لأن النهى فى اقتضاء القبح حقيقة كالأمر فى اقتضاء الحسن) وقد تقدم عن التلويح أن الشافعى لا يقول باقتضاء النهى القبح إنما يقول إن القبح ثابت بالنهى ولولا هو لم يثبت (ولأن المنهى عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد) قلنا لا تنافى لاختلاف الجهة ، وقوله فلا يكون مشروعا ليس بصحيح لأنه إن أراد به كونه لم يؤذن فيه مع ذلك الوصف سلمناه ومنعنا أنه مع ذلك لا يفيد حكمه مع الوصف المقتضى للنهى كما فى طلاق الحائض وإن أراد أنه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع وهو حينئذ مصادرة حيث جعل المدعى جزء الدليل كذا فى فتح القدير (ولهذا لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا ولا يفيد الغصب الملك ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) ذكر هذه الأربع تفريعا على أصل الشافعى وأوردها المحققون نقضا على أصلنا فإنها أفعال حسية والنهى عنها يعدم المشروعية أصلا فلا حكم لها مع كوننا أثبتنا لها أحكاما عكس ماذكره الشافعى . فقلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لأنه سبب للولد فهو الأصل فى إيجاب الحرمة ثم يتعدى فيه إلى الأطراف والأسباب كالوطء ومايعمل بالخلفية يعتبر فى عمله صفة الأصل والأصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرط الحكم شرعى وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان ، لكن لا يدخل فى ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه أو هو فى مقابلة ملك اليد . وأما الاستيلاء فإنما نهى لعصمة أموالنا وهى غير ثابتة فى زعمهم أو هى ثابتة مادام محرزا وقد زال فسقط النهى فى حق الدنيا وسفر المعصية قبيح لمجاوره كذا فى التنقيح وتمامه فى التلويح :

﴿ وأما العامّ ﴾ فهو فى اللغة الشامل ، عم الشئ يعم عموما شمل الجماعة ، يقال عمهم بالعطية كذا فى الصحاح . وأما فى الاصطلاح فله تعريفان : الأول بناء على أنه لا يشترط فيه الاستغراق كما اختاره فخر الإسلام وتبعه المصنف (فما) أى لفظ ويصح أن تكون ما بمعنى

أمر والأول مبنى على أن العموم من عوارض الألفاظ فقط . والثانى على أنه من عوارض المعانى أيضا ، وقد اختلف فيها على ثلاثة أقوال : فقيل توصف به المعانى حقيقة كاللفظ ، وقيل مجازا وقيل لا حقيقة ولا مجازا والمختار الأول ولا يكون إطلاق العموم من قبيل الاشتراك اللفظى إذ العموم شمول أمر لمتعدد فهو مشترك معنوى خير من اللفظى والمجاز وكل من المعنى واللفظ محل له ومنشأ الخلاف فى معنى العموم وهو شمول الأمر الواحد لمتعدد فمن اعتبر وحدته شخصية فقط منع الإطلاق الحقيقى على المعنى إذ لا يتصف به(١) إلا الذهنى وهو ليس بمتحقق عندهم فكان مجازا كما اختاره فخر الإسلام ولم يظهر طريق المجاز فمنعه بعضهم حقيقة ومجازا ، ومن فهم من اللغة أن الواحد أعم من الشخص ومن النوع وهو الحق لقولهم مطر عام وخصب عام فى النوعى(٢) وصوت عام فى الشخصى بمعنى كونه مسموعا أجاز الإطلاق على المعنى حقيقة أيضا وكون المعنى مقتصرا على الذهنى وهو منتف فينتفى إطلاق العموم عليه ممنوع بل المراد التعلق الأعم من المطابقة كما فى المعنى الذهنى والحلول كما فى المطر والخصب وكونه مسموعا كالصوت على أن نفى الذهنى لفظى كما يفيده استدلالهم(٣) وتمامه فى التحرير ، ورجح فى التقرير أن الإطلاق مجازى لأن إطلاق العموم على المعنى ليس بمناسب لأوضاع القوم ، وهذا لأن العموم باعتبار إرادة المتكلم للمعانى والألفاظ وسيلة

---

(١) قوله به : أى بالعموم .

(٢) قوله فى النوعى فإن الأفراد وإن كثرت تعد واحدا باعتبار نوعها وهذا لأن الموجود من المطر مثلا فى مكان ليس إلا فردا من المطر يباين الموجود فى مكان آخر للشخص ويماثله بالنوع والكلى يطلق عليه مطر حقيقة لاشتراك لفظ مطر بين الكلى والأفراد وهذا لأن المراد من مطر فى قولنا مطر عام ليس المطر الكلى ، بل الداخل فى الوجود منه أخبر عنه بالعموم فالمراد بالضرورة بمطر عام أفراد مفهوم مطر وجدت فى أماكن متعددة كل فرد فى مكان كذا أفاده المصنف : أى ابن الهمام شرح التحرير .

(٣) قوله استدلالهم : أى النافين للوجود وهم جمهور المتكلمين وهو أنه لو تحقق لاقتضى تصور الشىء حصوله فى الذهن فيلزم كون الذهن حارا إذا تصور الحرارة وكذا الحال فى البرودة والاعوجاج والاستقامة واجتماع الضدين إذا تصورهما معا وحكم عليهما بالتضاد إلى غير ذلك ، فإن هذا منهم يفيد القول بنفى عين المتصور بما له من الآثار والأحكام فى نفس الأمر فى الذهن وهذا مما لا يختلف فيه ، وإنما الحاصل فى الذهن مجرد صورة للمتصور موجودة فيه بوجود ظلى مطابقة لعين المتصور الخارجية حيث كان له وجود خارجى فى نفس الأمر ، وهذا مما لا يختلف فيه أيضا وإلا امتنعت التعقلات شرح التحرير .

لبيان مراده . وأما بالنسبة إلى الشارع فهو باعتبار الألفاظ لأن إرادة المتكلم أمر باطنى لايدرك إلا بالألفاظ ، وكان وقع لى فى الأنوار شرح المنار فى الفرق بين قولهم العام المعنوى وقولهم المعنى لاعموم له أن المراد من قولهم العام المعنوى هو الكلى الطبيعى ومن قولهم المعنى لاعموم له الكلى بقيد كونه كليا والمأخذ واحد وهو أن أحكام الشرع إنما تترتب على الأمور الموجودة ، والكلى من حيث هو كلى لا تحقق له فى الخارج فلايكون معتبرا ، بخلاف الكلى الطبيعى فإنه موجود فى ضمن الأشخاص ، والذى وقع هنا أولى لأنه أقرب إلى القواعد وأوفق إلى الاصطلاح انتهى (تناول) أى دل بالوضع ، ولم يصرح به هنا لأن الكلام فى اللفظ الموضوع واكتفاء بما ذكره فى الخاص ، وقد يقال ليشمل كون العام مجازا أو عموم المجاز كما سيأتى صريحا فى بحث المجاز بأن يتصف بالعموم كقولهم جاءنى الأسود الرماة إلا زيدا (أفرادا) مخرج لخاص العين كزيد فإنه لايتناول إلا فردا ولخاص الجنس فإنه دال على الماهية لا الأفراد ولخاص النوع فإنه دال على فرد مبهم وللعدد فإنه يتناول أجزاء وهى آحاد لا أفراد ، فالمراد بتناول اللفظ للكثير وضعه له والمراد بوضعه للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير ، أو لأمر يشترك فيه وحدان الكثير ، أو لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزءا من أجزائه ، فقوله أفرادا مخرج للثالث فقط ، فالأول المشترك والثانى العام والثالث العدد ثم أفراد العام المفرد الوحدان والجمع المحلى الجموع كما فى التحرير (متفقة الحدود) مخرج للمشترك لأن أفراده مختلفة الحدود فلايكون عاما وفى الكشف ولابد للعام من معنى متحد يشترك فيه أفراد العام ليصح شموله إياها به ، وهو معنى قولنا أفراد العام متفقة الحدود وذلك كلفظ مسلمين فإنه لا يتناول الأشخاص الداخلة تحته إلا بمعنى الإسلام .

ثم اعلم أن المصنف كفخر الإسلام فرق بين العام والمشترك باتفاق الأفراد واختلافها والمحققون فرقوا بينهما باتحاد الوضع وتعدده فالعام ما وضع لكثير بوضع واحد والمشترك بوضعين فأكثر كما سيأتى (على سبيل الشمول) مخرج لما تناولها على سبيل البدل ، ففى بعض الشروح كالنكرة فى سياق النفى فإطلاق العام عليها مجاز وفيه نظر فقد قال فى التلويح إنها موضوعة للكثير باعتبار أن الوضع أعم من الشخصى والنوعى ، وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية أن الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الآحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع لا نفى العموم وهذا معنى الوضع النوعى كذلك فالإطلاق عليها حقيقى وسيأتى تمامه فى بحثها . التعريف الثانى له بناء على اشتراط الاستغراق وعليه المحققون : مادل على استغراق أفراد مفهوم كما فى التحرير

أو لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع مايصلح له كما فى التوضيح أولفظ يستغرق الصالح له من غير حصر كما فى جمع الجوامع والمناسب لمذهبنا مافى التوضيح لإخراجه المشترك فإنا لا نقول بعمومه وعلى الآخر بن داخل : قال المحلى : ومن العام اللفظ المستعمل فى حقيقته انتهى ، وتفرع على اشتراط الاستغراق وعدمه الجمع المنكر ، فعند من نفاه عام سواء كان مستغرقا أو لا وعند من شرطه يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه ، فمن نفى العموم عنه أراد الاستغراقى ومن أثبته أراد الشمولى(١) فالخلف لفظى فإن العام الاستغراقى يقبل الأحكام من التخصيص والاستثناء بلا نزاع ، واتفقوا أن الجمع المنكر لا يقبل هذه الأحكام . لا يقال فى الاستثناء اقتل رجالا إلا زيدا لأن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل ولم يدخل(٢) ولا يقبل التخصيص أيضا حتى لو قيل اقتل رجالا ولا تقتل زيدا كان ابتداء لا تخصيصا (٣) كما أفاده فى التحرير (وإنه) أى العام قبل الخصوص المتفق عليه (يوجب الحكم) أى يثبته إما لكل فرد كالعام صيغة ومعنى .

واختلف فى كيفية إفادته فقيل مطابقة واختاره ابن السبكى حيث قال ومدلوله كلية : أى محكوم فيه على كل فرد مطابقة إثباتا أوسلبا ، لا كل ولا كلى : أى لا محكوم فيه على مجموع الأفراد من حيث هو مجموع وإلا لتعذر الاستدلال به فى النهى على كل فرد ، لأن نهى المجموع يمتثل بانتهاء بعضهم ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هى من غير نظر للأفراد لأن النظر فى العام إليها ، وقيل تضمنا واختاره فى التحرير بقوله : إن دلالة العام على الفرد تضمنية إذ ليس مطابقيا ولا خارجا لازما ولا يمكن جعله من ماصدقاته لأنه ليس بدليا ، والظاهر الأول لأن المعتبر فى الدلالة التضمنية كون المدلول جزءا للمعنى المطابقى لا كونه جزئيا ولا الأعم الصادق بكل منهما فإطلاق التضمنية مخالف للاصطلاح وإن كان صحيحا فى نفسه ذكره الكمال بن أبى شريف : وإما للمجموع كالعام معنى لا صيغة كالرهط كما سيأتى وبينه فى التلويح (قطعا) فى أصل المعنى اتفاقا من الواحد فيما هو غير جمع والثلاثة والاثنين فيما هو جمع ، وفى كل فرد بخصوصه عند أكثر مشايخنا للزوم معنى اللفظ له قطعا

---

(١) أى شمول أمر لأمر متعدد أعم من الاستغراق اهـ :

(٢) قوله : ولم يدخل لأنه على تقدير عدم استثنائه لا يلزم أن يكون داخلا فى رجال شرح التحرير :

(٣) قوله : لا تخصيصا : أى لرجال لانتفاء عمومه الاستغراقى بحيث يلزم شمولهم له شرح التحرير :

حتى يظهر خلافه من تخصيص فى العام أو تجوّز فى الخاص أو غير ذلك، لكن لايقولون بكفر الجاحد له للشبهة كما فى الكشف واختار الماتريدى ومشايخ سمرقند أنه يفيده ظنا ، وهو قول الأكثر من العلماء لكثرة إرادة بعضه سواء سمى تخصيصا اصطلاحا أو لاكثرة تجاوز الحد وتعجز عن العد حتى اشتهر مامن عام إلا وقد خص وهذا أيضا مما خص بنحو ـ والله بكل شئ عليم ، له مافى السموات ومافى الأرض ـ فى قلة مما لايحصى ومثله يورث الاحتمال فى المعين فيصير ظنيا فبطل منع كثرة تخصيصه لأن التخصيص إنما يكون بمستقل مقارن وهو قليل لا كثير لأن الجمهور يمنعون اقتصاره على ذلك ولو سلم فالمؤثر فى ظنيته كثرة إرادة البعض فقط إلا مع اعتبار تسميته تخصيصا .

والحاصل أن الخلاف فى أنه كالخاص أو دونه ، ورجح الجمهور الثانى بقوة احتمال العام إرادة البعض لتلك الكثرة وندرة مافى الخاص كندرة كتاب زيد بزيد فصار التحقيق أن إطلاق القطعية على الخاص لعدم اعتبار ذلك الاحتمال لندرته بخلاف العام . والجواب منع تجويز إرادة البعض بلا قرينة مقارنة ظاهرة لاستلزامه ماسيذكر فى اشتراط مقارنة المخصص وهو لازمه وهو التجهيل للمكلف من الشارع ومثله فى الخاص فاستويا وتمامه فى التحرير ، وصرح فى التلويح بأنه على مذهب الظن يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ، وفى التحرير : وأما وجوب اعتقاد العموم فبعد البحث عن المخصص اتفاق لبعد وجوب العمل بما لم يعتقده مطابقا له غير أنه يجوّز معارضا (١) . وأما قبله فما تقدم من حمل كلام الصيرفى يفيد أنه كذلك انتهى ، قيدنا العام بكونه متفقا على عمومه لأن المختلف فيه كالجمع المنكر لايفيد القطع اتفاقا والمراد بالقطع هنا أن لايحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل كما فى التلويح . وأما احتماله لا عن دليل فلاينفيه أحد كاحتمال الخاص المجاز (حتى يجوز نسخ الخاص به) أى بالعام لكونه مثله فى القطعية وعند القائل بظنيته لاينسخه لعدم التساوى وفى التنقيح : فإن تعارض الخاص والعام فإن لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة ، فعند الشافعى يخص العام بالخاص. وعندنا يثبت حكم التعارض فى قدر ماتناولاه وإن كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا ، وإن كان الخاص متأخرا فإن كان موصولا يخصه وإن كان متراخيا ينسخه فى ذلك القدر عندنا حتى لايكون العام عاما مخصصا معنى ، بل يكون قطعيا فى الباقى لا كالعام الذى خص منه البعض (كحديث العرنيين) المقيد لطهارة بول ما يؤكل لحمه فهو خاص (نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا البول) المفيد لنجاسته فإنه عام لأنه محلى بلام الجنس متناول لكل بول فكان ناسخا لطهارة بول ما يؤكل لحمه لتقدمه بالمثلة

---

(١) قوله غير أنه يجوّز معارضا ، هذه الجملة ليست من كلام صاحب التحرير اهـ مصححه .

التي تضمنها من سمل الأعين وقطع الأطراف وهي كانت في بدء الإسلام ثم نسخت فدل على تقدمه لكن بالاجتهاد لا بالنص فلذا لم يخرج عن تعارض النصين فيه المقتضى للتخفيف عنده وبه اندفع ماأورد أنه ينبغي أن تكون نجاسته غليظة عنده حيث كان حديث العرنيين منسوخا ، والظاهر أن القول بنسخه لكون العام محرما فكان الاحتياط في القول بتأخيره لئلا يلزم النسخ مرتين ، وحينئذ فلا دليل فيه على قطعية العام كالخاص ، وقد يقال لا نسخ أصلا لأنه إنما دل على سقوط النجاسة في حق العرنيين فقط لأنهم هم الذين عرف شفاؤهم فيه وحيا على ماأجاب أبو حنيفة عن حل شربه تداويا كذا في التحرير (١) (وإذا أوصى بالخاتم لإنسان ثم بالفص منه لآخر أن الحلقة للأول والفص بينهما) ذكر نظير لتعارض الخاص والعام لا مثال ، لأنّ الفص والحلقة له جزءان لا فردان ، وهذا قول محمد لأن الخاتم كالعام فاستحقه الأول بالعموم واستحقاق الثاني للفص بالخصوص ، وهو إنما يصح موصولا والفرض أنه مفصول ولذا عبر بثم فكان معارضا والعام مثل الخاص فتساويا في إيجاب الحكم في الفص فكان بينهما ، وخالفه أبو يوسف فجعل الفص كله للثاني كما لو وصله وأكثرهم لم يذكروا خلافه فيها ، والفص بفتح الفاء وكسرها والحلقة بفتح الفاء وسكون العين حلقة الدرع وحلقة الباب وحلقة القوم معروفة ، والحلقة بفتح اللام جمع حالق كذا في ضياء الحلوم : وذكر النووى في شرح مسلم أن حلقة الخاتم بسكون اللام على المشهور وفيها لغة شاذة حكاها الجوهرى بفتحها (ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ـ ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) بالقياس وخبر الواحد ، وأصله أنه إن تركها على الذبيحة ناسيا تحل وعامدا لا تحل . وقال الشافعي بحلها فيهما تخصيصا للآية بخبر الواحد ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم » وقياسا للعامد على الناسى لشمول العلة لهما وهو كونها في القلب ، ونحن نقول إنها عامة قطعية فلا يجوز تخصيصها بالظنى من خبر الواحد والقياس والناسى ذاكر حكما لقيام الملة مقام الذكر فكان داخلا لا مخرجا ، وأورد أن الذكر أعم من اللسان والقلب : وأجيب بأن كلمة عليه تخصه باللسان إذ يقال ذكر عليه إذا كان باللسان وذكره إذا ذكر بالقلب كذا في المحيط ، وأورد أن ابن عباس ذكر أن المراد به ذبائح المشركين أو المجوس أو الميتة أو المنخنقة . وذكر الكلبى أن المراد به ماذبح لغير الله ؛ وأجيب بأنه تأويل فلا يكون حجة على الغير ، وأورد لزوم فسق آكله فلا شهادة له ؛ وأجيب بالتزامه حيث كان معتقدا حرمته لا من اعتقد إباحته لتأويله . قال في التقرير :

---

(١) قوله كذا في التحرير ، ليس كل ما ذكر من كلام الشارح على عبارة المصنف مذكورا في التحرير فالنسبة إليه غير صحيحة اهـ مصححه .

وقد وقع لي في الأنوار في دفع التخصيص عن الآية أن كونها مخصصة مسبوق باحتمال التخصيص والآية لا تحتمله لأن من في قوله من ما زائدة في سياق النهي لأن معناه يتم بقوله لا تأكلوا مالم يذكر اسم الله عليه ومتى كانت زائدة أفادت التأكيد لا محالة، وتأكيد العام ينفي احتمال الخصوص وإذا لم تحتمل التخصيص لم يكن العامد مخصوصا منها انتهى، وقد يقال إنها للتبعيض والزيادة خلاف الأصل وكذا لايجوز تخصيص قوله تعالى (ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد) وأصله أن مباح الدم بردة أو زنا أو قطع طريق أو قصاص إذا التجأ بالحرم لايقتل فيه عندنا ولا يؤذى لكن لايطعم ولايسقى ولايجالس حتى يضطر إلى الخروج فيقتل خارجه، وأورد أن عدم ماذكر إيذاء فتناقض كلامهم: وأجيب بأن المراد بالإيذاء هو التعرض بشيء من الضرب ونحوه وهو من مقولة أن يفعل وترك الإطعام ونحوه من مقولة أن ينفعل فلا تناقض كذا في التقرير وإنما لايقتل لعموم الآية، والشافعي جوّز قتله فيه تخصيصا للعموم بخبر الواحد «الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم» فالآية عنده مخصوصة بغير من وجب عليه قتل وقياسا على من أنشأ القتل فيه فإنه يقتل إجماعا، ونحن نقول الظني لايخصص القطعي وتمام أبحاثه في التقرير (لأنهما ليسا بمخصوصين) أي لأن الآيتين لا تخصيص فيهما ليصح تخصيصهما ثانيا بالظني لأن الناسي ذاكر كما قدمناه ومنشئ القتل فيه هاتك حرمته فلاحرمة له: والخلاف في الأنفس لا في الأطراف لأنه يسلك بها مسلك الأموال فتقطع يد السارق إذا التجأ بالحرم وكذا الخلاف في غير الالتجاء بالبيت إذ مباح الدم لو دخل البيت لايقتل حتى يخرج منه إجماعا ذكره السيرامي وهو حجتنا على أن الحرم كذلك، ثم اعلم أن القائلين بظنيته العام من مشايخنا قالوا لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس كقول الأكثر ومقتضى القول بظنيته الجواز للاستواء. وقد أجاب عنه في التحرير من الباب الثاني في أدلة الأحكام بأن العام أقوى من خبر الواحد لأن الشبهة في خبر الواحد من جهة الثبوت وفي العام من جهة الدلالة، والشبهة في الأصل أقوى فلاتساوي (فإن لحقه) أي العام (خصوص) أي تخصيص، وهو في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم، وفي العام عند أكثر مشايخنا بيان أنه أريد به بعضه بدليل مستقل مقارن أي موصول بالعام في التخصيص الأول فإن تراخى عنه فناسخ، وأما المخصص الثاني فلايشترط لتخصيصه القران: وفي التحرير والوجه يقتضي أن الثاني ناسخ أيضا إلا القياس إذ لايتصور تراخيه لأنه مظهر لامثبت. وقد صرح المحققون بأن تفرع عدم جواز ذكر بعض من المخصصات دون بعض على منع تأخير المخصص ضروري وإن جهل وقته فحكمه التعارض كترجيح المانع وإلا الوقف ووجب نسخ الخاص بالعام المتأخر عنه وإنما شرطوا القران في الأول

لأن إطلاقه بلا مخرج إفادة إرادة الكل ، فمع عدم إرادة الكل يلزم إخبار الشارع وإفادته لثبوت ماليس بثابت وذلك كذب ، وطلبه الجهل المركب من المكلفين وهذا يجرى فى المخصص الثانى كالأول ، ومقتضى هذا وجوب وصل أحد الأمرين من الإجمالى أو من التفصيلى ثم يتأخر البيان فى الإجمالى إلى الحاجة بعده لأنه حينئذ بيان المجمل ، ولا يبعد أنهم أرادوه كهذا العام مرادا بعضه ، وبهذا تنتفى اللوازم الباطلة وإلزام الآمدى امتناع تأخير النسخ بجامع الجهل بالمراد ليس واردا على ماذكرنا إذ المضمون الخطاب الشرعى الأبدى فيتمكن من العمل المطابق إلى سماع الناسخ وتمامه فى التحرير ، وهو صريح فى أنه لابد للتخصيص الأول من معرفة القران بالعام وأنه إن جهل فحكمه التعارض لا التخصيص وقد قدمناه أيضا عن التنقيح ونحن وإن كنا عند الجهل بالوقت نحمله على القران لا نجعله تخصيصا ، وفائدة حمله على القران مع عدم الحكم بكونه تخصيصا منع كونه ناسخا لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح . وقد توهم بعض الشارحين(١) بأن حملنا للقران للجهل يجعله تخصيصا وهو غلط . وأفحش منه قوله إنه المراد بالقران المشروط فى التخصيص لا أن يصدرا معا عن الشارع صلى الله عليه وسلم فقد جعل ماهو المراد منفيا وجعل المنفى هو المراد .

ثم اعلم أنه ليس الكلام فى جواز قصر العام على بعض مايتناوله بكلام متراخ ، وإنما الخلاف فى أنه تخصيص حتى يصير العام فى الباقى ظنيا أو نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على أن دليل النسخ لا يقبل التعليل . وقولهم لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد بعد اشتراطهم المقارنة فى المخصص إنما يصح لو فرض نقل الراوى قران الشارع المخرج بالتلاوة تقييدا مفاد الغيرية كذا فى التحرير(٢) . وبه اندفع مافى التلويح من أن القول بأن التخصيص لا يطلق إلا على غير المتراخى يوجب بطلان كلام القوم فى كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والإجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخى انتهى . وإنما شرطوا فى المخصص الاستقلال لتتغير دلالته من القطع إلى الظن ولا يحتاجه القائل بظنيته من الحنفية . ولا خلاف فى عدم تغيره فيها بالعقل إلى الظن كخروج الصبى والمجنون من خطاب الشرع إلا أن يخرج مجهولا كذا فى التحرير . واحترزوا بالمستقل عن قصر العام على بعض أفراده بغير مستقل ، وهو خمسة : الاستثناء والشرط وبدل البعض والصفة والغاية وهو حقيقة فى الباقى

---

(١) قوله بعض الشارحين هو العلامة ابن ملك فإنه ذكر ذلك فى شرحه فانظره ورده محشيه عزمى بمثل ماقاله ابن نجيم اه .

(٢) قوله كذا فى التحرير ، تراجع هذه العبارة فى متن التحرير فى مسألة (بعد اشتراط الحنفية المقارنة فى المخصص) ، اه مصححه .

وحجة بلا شبهة فيه (١) وفى المستقل مجاز بطريق إطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر (٢) حقيقة من حيث التناول كذا فى التنقيح . وهو بناء على اشتراط الاستغراق ، وأما على عدمه فهو حقيقة فى الباقى كما اختاره شمس الأئمة ، وأشار إليه فى التحرير . وأما سقوط قطعيته وبقاء حجته فأفادها بقوله (معلوم أو مجهول) كقوله عبيدى أحرارا إلا بعضا (لا يبقى قطعيا) اتفاقا حتى يخصص بخبر الواحد ، والقياس بخلافه قبل التخصيص على ماقدمناه . ولايخفى أن منعهم تخصيصه بماذكر إنما هو فى عام قطعى الثبوت . أما ظنيه كخبر الواحد فإنه يجوز اتفاقا للمساواة . ثم اعلم أن تجويزهم تخصيص المخصوص بالقياس يدل على أنه دون خبر الواحد فى الدرجة لأن القياس دون خبر الواحد ، وتمامه فى التلويح .
ثم أراد أن يبين أن مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال (لكنه لا يسقط الاحتجاج به) أى بالعام لاستدلال الصحابة رضى الله عنهم به ، فلو قال أكرم بنى فلان ولا تكرم فلانا وفلانا فترك قطع بعصيانه ولأن تناول الباقى بعده باق وحجته فيه كان باعتباره ، لكن أورد عليه أن هذا لايكون دليلا لمذهب المطلق للمخصص أعنى معلوما كان أو مجهولا لأن استدلالهم (٣) والعصيان إنما هو فى المعلوم المجهول والحجة فى العام قبل التخصيص لعدم الإجمال ، وهو باق فى المعلوم لا المجمل ، وبهذا ضعف ماذهب إليه المصنف تبعا لفخر الإسلام وهو وإن كان هو المختار عندنا كما فى التلويح لكنه ضعيف من جهة الدليل ، فالظاهر هو مذهب الجمهور وهو أنه إن كان مخصوصا بمجمل فليس بحجة كلا تقتلوا بعضهم وبمعلوم حجة لماذكرنا (عملا بشبه الاستثناء) للمخصص لبيانه عدم إرادة المخرج (و) عملا بشبه (النسخ) أى الناسخ لاستقلاله فيبطل المخصص إذا كان مجهولا ويبقى العام على قطعيته للشبه الثانى لبطلان الناسخ المجهول ويبطل العام للشبه الأول كالاستثناء المجهول ببطلان الصدر فقد حصل الشك فى سقوط العام فلايسقط به وإن كان معلوما فشبه الناسخ يبطله لصحة تعليله وجهل قدر المتعدى إليه فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام وشبه الاستثناء يبقى قطعيته لأنه لايصح تعليله فدخل الشك فى سقوط العام فلا يسقط به .

والحاصل أن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك فى بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين بل وصفه كذا فى التلويح وضعفه

(١) قوله فيه : أى فى الباقى .

(٢) قوله من حيث القصر : أى من حيث قصر أنه مقصور على الباقى توضيح .

(٣) قولهم استدلالهم : أى الصحابة ، وقوله والعصيان : أى فى المثال المتقدم فى قوله : أكرم بنى فلان الخ .

فى التحرير بأن إعمال الشبهين إنما يصح عند الإمكان وهو منتف فى المجهول بل إن اعتبر الشبه فالمتعين العمل بالشبه الأول وهو شبه الاستثناء لأنه معنوى وشبه الناسخ فى مجرد اللفظ فلا ينظر إليه ، وعلى هذا فالراجح بطلان حجية العام المخصوص بمجهول كما هو قول الجمهور وإنما صار ظنيا عندهم فى المعلوم مع أن شبه الاستثناء يقتضى بقاء قطعيته لما تحقق من إرادة معناه مع احتمال قياس آخر مخرج وهذا لتضمنه حكما لا لشبه الناسخ باستقلال صيغته وكون المنقول حجة فرع معلومية محل حكمه والقطع بنفيها فى نحو لا تقتلوا بعضهم فإن دفع بثبوتها فى نحو — وحرّم الرّبا — للعلم بحل البيع . قلنا إن علموه نوعا معروفا من البيع فلا إجمال وإلا فكحرم بعض البيع ، وقوله بالتعليل لا يدرى قدر المتعدى إليه إن أراد بالفعل فلا يضر إلا لو لزم فى حجيته للباقى تعين عدده لكن اللازم تعين النوع والتعليل يفيده لأن العلة وصف ظاهر منضبط فما تحققت فيه ثبت خروجه وما لا فهو باق تحت العام وإن أراد قبل التعليل : أى بمجرد علم المخصص يجب التوقف للحكم بأنه معلل ظاهرا ولا يدرى إلى آخره فهو قول الكرخى وغيره من الواقفية القائلين يجب التوقف فى العام لأن معناه يتوقف كذلك : أى لأن يستنبط فيعلم المخرج بالقياس حينئذ فيلزم ماذكرنا فى المجهول وزيادة مع أنه يجب العمل بالعام قبل البحث عن المخصص أعنى القياس الذى حكم به للحكم بمعلومية التخصيص انتهى مع زيادة لحله .

وأورد أنه يجب أن لا يصح تعليل المخصص أصلا لأن كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل إذ لا يصح تعليل الناسخ والمستثنى . وأجيب شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضى صحة التعليل إلا أنه لم يصح فى الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص . ولا مانع فى المخصص فيصح تعليله لاستقلاله كذا فى التلويح . وتحقيقه أنه لو علل الناسخ لكان القياس ناسخا لبعض أفراد العام فكان معارضا لأنه للإخراج بعد الدخول ولو علل المخصص لم يكن القياس معارضا لأن المخصص لبيان عدم الدخول لا للإخراج (فصار) التخصيص (كما) أى مثل ما (إذا باع عبدين بألف على أنه بالخيار فى أحدهما بعينه وسمى ثمنه) لأن المبيع بالخيار يدخل فى الإيجاب لا الحكم فصار فى السبب كالنسخ وفى الحكم كالاستثناء فإذا جهل الثمن أو محل الخيار لا يصح لشبه الاستثناء وإذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد إذا بين حصة كل واحد منهما عند أبى حنيفة وتمامه فى التوضيح ، وبه علم أن المسألة رباعية فالصحة فيما إذا علما والبطلان فى الوجوه الثلاثة والنظر إلى الدخول فى الإيجاب يصححه فى الكل والنظر إلى عدم الدخول فى الحكم يبطله فى الكل فراعينا الشبهين ، فقلنا إذا كان أحدهما

مجهولا لا يصح لشبه الاستثناء وإذا كانا معلومين يصح لشبه النسخ : والحاصل أن محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء كذا في التلويح .

ثم اعلم أن الخيار المذكور خيار الشرط وأما خيار التعيين فمذكور في الفقه . وصورته أن يشترى أحد الثوبين أو الثلاثة على أن يعين منها ماشاء وهو صحيح لأن الحاجة داعية إليه وهي تندفع بالجيد والرديء والوسط لتعيين أحدهما فلا تشرع الرخصة في الزائد فجاز في ثلاثة لا في أربعة وجواز خيار التعيين للمشترى متفق عليه عندنا وجوازه للبائع مختلف فيه فقد نص في المجرد على أنه لا يجوز للبائع لأن شرعه للحاجة وهي للمشترى لا للبائع لأن المبيع كان معه قبله وهو أدرى بما لاءمه منه فبقي في حقه على أصل القياس ، وذكر الكرخي جوازه له استحسانا قياسا على خيار الشرط ، وأنت عرفت الفرق ولكن الأصح جوازه لهما وهو المذكور في المأذون كما في شرح التلخيص للفارسي ولم يذكر خيار الشرط مع خيار التعيين .

واختلف في اشتراطه معه فقيل نعم ونسبه قاضيخان إلى أكثر المشايخ وصححه شمس الأئمة وصورته على هذا أن يشترى أحد ثوبين أو ثلاثة غير معين على أن يأخذ أيهما شاء على أنه بالخيار ثلاثة أيام فيما يعينه بعد تعيينه للبيع ، وقيل لا وصححه فخر الإسلام وقوّاه في فتح القدير وقيد بدخولهما تحت الإيجاب وجعل الخيار في أحدهما لأنه لو قال بعتك عبدا من هذين بمائة ولم يذكر قوله على أنك بالخيار في أيهما شئت لا يجوز اتفاقا كقوله بعتك عبدا من عبيدى كذا في فتح القدير ، وقيد بالعبدين لأنه لو باع عبدا على أنه بالخيار في نصفه جاز في فصل الثمن أولا وأراد بالعبدين قيميين لأنه لو باع مثليا مكيلا أو موزونا على أنه بالخيار في نصفه جاز وإن لم يفصل الثمن لأن النصف من الشيء الواحد لا يتفاوت ذكره الشمني (وقيل) أي قال الكرخي والجرجاني وعيسى بن أبان (إنه) أي العام المخصوص (يسقط الاحتجاج به) مطلقا معلوما كان المخصص أو مجهولا فيصير مجملا فيما سواه إلى البيان (كالاستثناء المجهول) أي عملا بشبه الاستثناء المجهول (لأن كل واحد منهما) أي من الاستثناء والمخصوص (لبيان أنه لم يدخل) تحت الجملة لا للإخراج بعد الدخول ، وظاهره أن سقوط حجيته معلوما كان أو مجهولا لشبه الاستثناء المجهول وليس بصحيح ، والصواب ما في التنقيح من أنه إن كان مجهولا أشبه الاستثناء المجهول فأبطل الصدر وإن كان معلوما أشبه الناسخ لاستقلاله فالظاهر أن يكون معلولا ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا .

وفى هذا القول عمل بشبه واحد لا بالشبهين لأنه مع جهالته عمل بشبه الاستثناء ولم يعمل بشبه النسخ ومع معلوميته عمل بشبه الفسخ ولم يعمل بشبه الاستثناء وفخر الإسلام قد عمل لكل من الشبهين مع كل من الجهالة والمعلومية (فصار) دليل الخصوص على هذا القول (كالبيع المضاف إلى حر وعبد بثمن واحد) فإن هذه المسألة تناسب الاستثناء فى أنه يمنع دخول المستثنى فى حكم الصدر وهنا لم يدخل الحر تحت الإيجاب مع أن صدر الكلام تناوله فصار كأنه مستثنى ، وحكمها بطلان البيع كبطلان العام إما لأن أحدهما لم يدخل فى البيع فصار البيع بالحصة ابتداء أو لأن ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ، ولو مثل المصنف بما إذا باع عبدين إلا هذا بحصته من الألف لكان أظهر لأن حقيقة الاستثناء موجودة فإذا لم يدخل أحدهما فى البيع لا يصح البيع فى الآخر للوجهين المذكورين وقد جمع بين المثالين فى التنقيح (وقيل إنه) أى العام بعد الخصوص (يبقى كما كان) قبله من القطع والظن على اختلاف المذهبين معلوما كان أو مجهولا (اعتبارا بالناسخ لأن كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء) وظاهره أن هذا القائل اعتبر المخصص بالناسخ مطلقا ، وليس كذلك بل إنما اعتبره بالناسخ حالة كونه مجهولا فيسقط المخصص ولا تتعدى جهالته إلى صدر الكلام ، وأما إذا كان معلوما فإنما اعتبره بالاستثناء المعلوم وهو لا يقبل التعليل ويبقى العام معه كما كان فكذا دليل الخصوص وهذا هو المذكور فى التنقيح ، وفى هذا القول أيضا عمل بشبه واحد لأنه مع جهالته اعتبره بالناسخ ولم يعتبره بالاستثناء ومع معلوميته اعتبره بالاستثناء ولم يعتبره بالناسخ ، بخلاف فخر الإسلام على ماقدمناه (فصار) دليل الخصوص على هذا القول (كما إذا باع عبدين باتا وهلك أحدهما قبل التسليم) فإنه يبقى العقد فى الباقى بحصته فهذه المسألة تناسب النسخ من حيث إن العبد الذى مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات فى يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لأن النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفيد البيع فى العبد الآخر مع أنه يصير بيعا بالحصة لكن فى حالة البقاء وأنه غير مفسد لأن الجهالة الطارئة لا تفسد ، ولم يذكر المصنف قول الجمهور الذى قدمناه من أنه إن كان المخصص مجملا فليس العام حجة ومبينا فهو حجة واختاره فى التحرير كما قدمناه وكان الأهم ذكره لكن تابع لفخر الإسلام (والعموم إما أن يكون بالصيغة والمعنى) بأن يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أو لا كالنساء كذا فى التلويح ، وخالفه فى التحرير فإنه قصره على الجمع المحلى للاستغراق وجعل النساء من العام معنى فقط كالقوم ، والظاهر ما فى التلويح لأن صيغة النساء جمع فلا يكون إلا من الأول ، ثم صيغة جمع المذكر والواو فى نحو فعلوا هل تشمل النساء وضعا نفاه الأكثر إلا فى تغليبه خلافا للحنابلة ورجحه فى التحرير ، قال وهو قول الحنفية

وعليه فرع أمنونى على بنى تدخل بناته والأظهر خصوصه بالمذكور لتبادر خصوصهم عند الإطلاق ودخول البنات للاحتياط فى الأمان حيث كان مما تصح إرادته انتهى (أو بالمعنى لا غير) بأن يكون اللفظ مفردا والمعنى مستوعبا ولا يتصور أن يكون العام عاما بصيغته فقط إذ لابد من تعدد المعنى وقد قدمنا الفرق بين قولهم العام المعنوى وقولهم المعنى لاعموم له (كرجال) مثال للعام صيغة ومعنى بناء على عدم اشتراط الاستغراق مكان الجمع المنكر عاما لأنه انتظم جمعا من المسميات وهذا مما لا نزاع فيه، وإنما الخلاف فى عمومه بوصف الاستغراق فالأكثرون على أنه ليس بعام لأن رجالا فى الجموع كرجل فى الوحدان يصح إطلاقه على كل جمع كما يصح إطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على أنه عند الإطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى ـ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ـ . وأجيب بأنه صفة لا استثناء إذ لو كان استثناء لوجب نصبه وقد قدمنا أن الخلاف لفظى وأنه لا نزاع فى عدم قبوله الأحكام من التخصيص والاستثناء، وبه اندفع ماذكره بعض الشارحين هنا فصار الحاصل أن العام صيغة ومعنى على الصحيح الجمع المعرف إما بلام الاستغراق أو بالإضافة نحو عبيدى أحرار لصحة الاستثناء كما فى التنقيح، وفى التلويح وأما تحقيق أن الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثانى هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وأن هذا الوضع لاشك أنه نوعى فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة، وأن الحكم فى مثله على كل جمع أو كل فرد وأنه للأفراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعا وأن مدلوله الاستغراق الحقيقى أو أعم من الحقيقى والعرفى فالكلام فيه طويل لايحتمله المقام انتهى فهى ستة أسئلة وجوابها على الاختصار. أما عن الأول فظاهر أن الموضوع للعموم النكرة بشرط التعريف لما فى التحرير وليس ببعيد قول الواضع فى النكرة لفرد يحتمل كل فرد، فإذا عرفت فللكل ضربة وهو الظاهر. وأما عن الثانى ففى التحرير أنه وقع التردد فى كونه مشتركا لفظيا وأن وضعه وضع القواعد اللغوية كقواعد النسب والتصغير وأفراد موضوعها حقائق معنى فاللفظ حقيقة وإن كان وضعه نوعيا لكون أفراد الموضوع حقائق، بخلاف المجاز فإنه موضوع بالنوع وليس أفراده حقائق وبه حصل الجواب عن الثالث، وأما عن الرابع فالمعتمد أن الجمع المحلى للاستغراق لكل فرد فوحداته لأفراد لا الجموع وقيل الجموع، وأما عن الخامس فظاهر ما فى المطول أن المراد الأفراد المحققة والمقدرة فسر الاستغراق الحقيقى بأن يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب اللغة، وأما عن السادس فالمراد بالاستغراق الأعم من الحقيقى كما تقدم، والعرفى وهو أن يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف و(قوم) مثال هو، ومابعده للعام معنى لا غير، وهو كما فى ضياء الحلوم جماعة الرجال دون

النساء لا واحد له من لفظه قال الله تعالى ـ لا يسخر قوم من قوم ـ قال زهير : أقوم آل حصن أم نساء . وقيل القوم لجماعة الرجال والنساء وجمع القوم أقوام وجمع الجمع أقاوم انتهى فاللفظ مفرد بدليل أنه يثنى ويجمع وبوجد الضمير العائد إليه مثل القوم خرج ومثله الرهط يقال الرهط دخل ، وفى التلويح والتحقيق أن القوم فى الأصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بأمور النساء ذكره فى الفائق والرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا فى التلويح يعنى إذا كان منكرا وأما معرفا فلما لا نهاية له كالرجل معرفا للاستغراق لما لا نهاية له حتى قال فى التلخيص إن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع وسيأتى الكلام عليه فى بحث العام باللام المعرفة وفى التنقيح العام بمعناه إما أن يتناول (١) المجموع كالرهط والقوم وهو فى معنى الجمع أو كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتينى فله درهم أو على سبيل البدل نحو من يأتينى أولا فله درهم (ومن) لها معان أربعة شرطية ـ من يعمل سوءا يجز به ـ واستفهامية ـ من ذا الذى يشفع ـ وموصولة ـ ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض ـ ونكرة موصوفة نحو قولهم مررت بمن معجب لك ، وزاد بعضهم لها معنيين أن تأتى نكرة تامة ورد برجوعها إلى الموصولة وأن تكون زائدة فى نحو : فكفى بنا فضلا على من غيرنا . فيمن خفض غيرنا ، ورد برجوعها إلى النكرة الموصوفة : أى على قوم غيرنا وتمامه فى المغنى لابن هشام (وما) تأتى اسمية وحرفية وكل منهما ثلاثة فأما أوجه الإسمية فأحدها أن تكون معرفة وهى نوعان ناقصة وهى الموصولة نحو ـ ما عندكم ينفد ـ وتامة وهى نوعان عامة أى مقدرة بقولك الشىء وهى التى لم يتقدمها اسم تكون هى وعاملها صفة له فى المعنى نحو ـ إن تبدوا الصدقات فنعما هى ـ أى فنعم الشىء هى والأصل فنعم الشىء إبداؤها لأن الكلام فى الإبداء لا فى الصدقات وخاصة وهى التى تقدمها ذلك وتقدر من لفظ ذلك الاسم نحو غسلته غسلا نعما . أى نعم الغسل والثانى أن تكون نكرة مجردة عن معنى الحرف وهى أيضا نوعان ناقصة وتامة فالناقصة هى الموصوفة وتقدر بقولك شىء كقولهم مررت بما معجب لك ، والتامة تقع فى ثلاثة أبواب : أحدها التعجب نحو ما أحسن زيد المعنى شىء حسن زيدا . الثانى باب نعم وبئس نحو غسلته غسلا نعما وظاهر كلام سيبويه أنها معرفة تامة . الثالث قولهم إذا أرادوا المبالغة فى الإخبار

---

(١) قوله إما أن يتناول تقدم أن المراد بتناول اللفظ للكثير وضعه له ، والمراد بوضعه للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أو لأمر مشترك فيه وحدان الكثير أو لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزءا من أجزائه اه .

عن أحد بالإكثار من فعل كالكتابة إن زيدا مما أن يكتب : أى أنه من أمر كتابة : والثالث أن تكون نكرة مضمنة معنى الحرف وهى نوعان أحدهما الاستفهامية ومعناها أى شىء نحو - وما تلك بيمينك - وللفرق بين الاستفهام والخبر حذفت ألفها فى نحو - فيم أنت من ذكراها - وثبتت فى نحو لمسكم فيما أفضتم ، وأما قراءة بعضهم عمايتساءلون بإثباتها فنادر ، والنوع الثانى شرطية وهى نوعان غير زمانية نحو - وما تفعلوا من خير - وزمانية فى نحو - فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم - أى استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم . وأما أوجه الحرفية فأحدها أن تكون نافية فإن دخلت على الاسمية أعملها الحجازيون عمل ليس نحو - ما هذا بشرا - وإن دخلت على الفعلية لم تعمل نحو - وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله - والثانى أن تكون مصدرية زمانية نحو - ما دمت حيا - وغيرها نحو - عزيز عليه ما عنتم - الثالث أن تكون زائدة كافة وغير كافة وتمامه فى المغنى (يحتملان العموم والخصوص والأصل فيهما العموم) لكن وضعها على الخصوص كسائر الموصولات والنكرة بل وأخص منها فإن من لعاقل ذكر أو أنثى عند الأكثر وعمومها بالصفة ، ويلزم العموم فى الشرط والاستفهام ، وقد تخص موصولة وموصوفة - ومنهم من يستمع إليك - كذا فى التحرير ، وبهذا ظهر أن احتمالهما للعموم والخصوص إنما هو فى الموصولة والموصوفة وأن العموم لازم للأولين وهكذا فى التلويح أيضا فما فى بعض الشروح من أن احتمالهما الخصوص والعموم ثابت فى الجميع أما فى الشرط فكقوله من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فإنها هنا للخصوص وأما فى الاستفهام فلأن المستفهم بقوله من فى الدار يريد واحدا ليس بصحيح لأنه فى المثال المذكور لما قيد بالأولية خرج عن العموم فهو تخصيص له وليس الكلام فيه وأما فى الاستفهام فلأن الاعتبار فى العموم للوضع لا للإرادة ومعنى الأصل فى كلامه الكثير الشائع (ومن فى ذوات من يعقل) الأولى فى ذات من يعلم لأنها أطلقت على الله تعالى وهو متصف بالعلم دون العقل وقدمنا أن من يعقل أعم من الذكر والأنثى (كما فى ذوات ما لا يعقل) هذا قول بعض أئمة اللغة والأكثرون على أنه يعم العقلاء وغيرهم كذا فى التلويح وذكر فى التحرير أنها لغير العاقل وللمختلط (وإذا قال من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاءوا عتقوا) تفريع على عموم من الشرطية فإن من بالكسر للبيان لا للتبعيض هنا اتفاقا ، وقيد بهذه الصورة لأنه لو قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فإنه يعتقهم إلا واحدا عند الإمام ، فإن رتب عتقوا إلا الأخير ، وإن أعتقهم دفعة عتقوا إلا واحدا يختاره المولى وعندهما له إعتاق الكل لأن من للبيان كما فى الأولى فطولب الإمام بالفرق ففرق فى التنقيح لأنها للتبعيض فيهما وقد أمكن مع العموم فى الأول لتعلق عتق كل بمشيئته فإذا عتق كل مع قطع النظر عن غيره فهو بعض ، وفى الثانية بمشيئة واحد فلو أعتقهم لا تبعيض ، وتعقبه فى التلويح

والتحرير بأنه إنما يتم على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لأن كل من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم ؛ وأما على تقدير الترتيب فلا لأنه يصدق على واحد أنه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد وبأن البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجرّدة المنافية للكلية لا البعضية التي هي أعم من أن تكون في ضمن الكل أو بدونه ، وحينئذ فلا نسلم أن التبعيض متيقن ، وقد وجه بعضهم قوله بأن من للخصوص وعمومها بعموم وصفها وهو خاص في من شئت وهو المخاطب عام في من شاء ، ودفع بأن حقيقة وصفها فيه بكونه متعلق مشيئته وهو عام كذا في التحرير ، وفرق بعضهم بأن المشيئة لما أضيفت إلى عام في من شاء تأكد عموم من فكانت من للبيان ، ولما أضيفت إلى خاص في من شئت لم يتأكد العموم فكانت للتبعيض ، وقد يدفع بما قبله بأنها للخصوص وعمومها بالوصف وهو عام فيهما وما دفع به في بعض الشروح من أن قوله - من يشأ الله يضلله - أن المشيئة أضيفت إلى خاص مع أنه عام خارج عن المبحث لأنه ليس فيها من الحرفية (وإذا قال لأمته إن كان ما في بطنك غلاما فأنت حرّة فولدت غلاما وجارية لم تعتق) تفريع على عموم ما لأن الشرط أن يكون جميع ما في البطن غلاما ولم يوجد ، وظاهره أنها لو ولدت غلامين لم تعتق ، وأورد لزوم قراءة جميع ما تيسر من القرآن لقوله تعالى - فاقرأوا ما تيسر - وأجيب بأن بناء الأمر على التيسير دل على أن المراد ما تيسر بصفة الانفراد لأنه عند الاجتماع ينقلب متعسرا كما في التلويح ، ومثل ما الذي واللام الموصولة ، فلو قال إن كان الذي في بطنك غلاما فهي كما ، ولو قال لعبيده الضارب منكم زيدا حرّ فهو بمعنى الذي كذا في الكشف ، وفي التبيين(١) من التعليق أن ما كلفظ الحمل كما لو قال : إن كان حملك غلاما ، ولو قال إن كان في بطنك غلام فولدت غلاما وجارية تعتق انتهى (وما تجيء بمعنى من) أي مجازا كقوله تعالى - والسماء وما بناها - : أي ومن بناها ، وهذا قول البعض ، وقيل إنها في الآية لصفات من يعلم : أي والقادر العظيم الذي بناها ، وأشار إليه بقوله (وتدخل في صفات من يعقل أيضا) كقوله تعالى - فانكحوا ما طاب لكم - أي الطيبات ولم يذكر مجيء من بمعنى ما مع مجيئها في نحو - فمنهم من يمشي على بطنه - الآية لأن الأول أكثر كذا في الكشف (وكل للإحاطة على سبيل الإفراد) بكسر الهمز بمعنى الانفراد بأن يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره إذا دخلت على النكرة هكذا قيده في التوضيح ، والتحقيق أنه اسم موضوع لاستغراق أفراد المنكر نحو - كل نفس ذائقة الموت - والمعرّف المجموع نحو - وكلهم آتيه - وأجزاء المفرد

---

(١) قوله وفي التبيين الخ هذا نقل لعبارة التبيين بمعناها لا بلفظها كما يظهر لمن رجع إليها اه مصححه .

المعرف نحو كل زيد حسن ، فإذا قلت أكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الأفراد ، فإن أضفت الرغيف إلى زيد صارت لعموم أجزاء فرد واحد ، وترد كل باعتبار كل واحد مما قبلها ومابعدها على ثلاثة أوجه : فأما أوجهها باعتبار ماقبلها . فأحدها أن تكون نعتا لنكرة أو معرفة فتدل على كماله ويجب إضافتها إلى اسم ظاهر يماثله لفظا ومعنى نحو أطعمنا شاة كل شاة . والثانى أن تكون تأكيدا لمعرفة أو لنكرة محدودة ، وعليهما ففائدتها العموم وتجب إضافتها إلى اسم مضمر راجع إلى المؤكد نحو - فسجد الملائكة كلهم أجمعون - والثالث أن لا تكون تابعة بل تالية للعوامل فتقع مضافة إلى الظاهر نحو - كل نفس بما كسبت رهينة - وغير مضافة نحو - وكلا ضربنا له الأمثال - وأما أوجهها باعتبار مابعدها فقد مضت الإشارة إليها وهى أن تضاف إلى ظاهر وحكمها أن يعمل فيها جميع العوامل نحو أكرمت كل بنى تميم . الثانى أن تضاف إلى ضمير محذوف ومقتضى كلام النحويين أنها كالتى قبلها ، ومنه قوله تعالى - كلا هدينا - : أى كلهم . الثالث أن تضاف إلى ضمير ملفوظ به وحكمها أن لايعمل فيها غالبا إلا الابتداء نحو - إن الأمر كله لله - فى من رفع ونحو - وكلهم آتيه - . ثم اعلم أن لفظ كل الافراد والتذكير وأن معناها بحسب ما تضاف إليه فإن أضيفت إلى منكر وجب مراعاة معناها فلذا جاء الضمير مفردا مذكرا فى نحو - وكل إنسان ألزمناه - ومفردا مؤنثا نحو - كل نفس بما كسبت - ومثنى ومجموعا مذكرا نحو - كل حزب بما لديهم فرحون - ومؤنثا نحو : وكل مصيبات الزمان وجدتها . وإن أضيفت إلى معرفة قالوا يجوز مراعاة لفظها ومراعاة معناها نحو كلهم قائم أو قائمون وإن قطعت عنها لفظا جاز مراعاة لفظها ومراعاة معناها وتمامه فى المغنى (وهى تصحب الأسماء فتعمها) لأنها محكمة فى عموم مادخلت عليه كالجميع بخلاف سائر أدوات العموم كذا فى التنقيح وليس مراده أنهما لا يقبلان التخصيص أصلا لأن قوله تعالى - والله خلق كل شىء - وقوله تعالى - وأوتيت من كل شىء - مخصوص على ماسبق ، بل المراد أنهما لا يقعان خاصين بأن يقال كل رجل أو جميع الرجال والمراد واحد ، بخلاف سائر أدوات العموم ، وقد ذكر شمس الأئمة وفخر الإسلام : أن كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما إذا قال كل من دخل هذا الحصن أوّلا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للأول خاصة لاحتمال الخصوص فى كلمة كل فإن الأول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده ، وقد جعل المصنف مثل ذلك العموم الذى يكون تناوله على سبيل البدل كذا فى التلويح (فإن دخلت على النكرة أوجبت عموم أفراده ، وإن دخلت على المعرّف أوجبت عموم أجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمّان مأكول وكل الرمّان مأكول بالصدق والكذب) وقد سبق بيانه ، وبما سبق علم أن قولهم على المعرّف ليس على إطلاقه وإنما هو فى المفرد ، أما فى الجمع فكالمنكر

كقوله ـ وكلهم آتيه ـ وأورد على الأصل بأنها وردت مضافة إلى المنكر والمراد استغراق الأجزاء كقوله تعالى ـ كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار ـ بترك تنوين قلب ، ووردت مضافة إلى المعرفة والمراد استغراق الأفراد كقوله تعالى ـ كل الطعام كان حلا لبنى إسرائيل ـ وقوله صلى الله عليه وسلم « كل الطلاق واقع إلا طلاق المعتوه » وأجيب بأن المراد أن ذلك الأصل وعند خلوّ المقام عن القرائن . وأجاب تاج الدين السبكى فى شرح منهاج البيضاوى عن الآية والحديث بأنهما من قبيل المعرّف الجنسى ، وهو المعنى كالنكرة ، والجواب الأول أشمل ذكره الشمنى فى حاشية المغنى : وفرّعوا على هذا الأصل ما لو قال لها أنت طالق كلّ تطليقة تقع الثلاث ، ولو قال لها أنت طالق كل التطليقة تقع واحدة ، ومن فروعها(١) ما فى فتاوى قاضيخان : لو قال لها أنت علىّ كظهر أمى كل يوم لا يقربها ليلا ولا نهارا حتى يكفر وإذا كفر مرة بطل الظهار ، ولو قال فى كل يوم له أن يقربها ليلا ويكون مظاهرا كل يوم بظهار جديد انتهى (وإذا وصلت بما أوجبت عموم الأفعال) لأن ما حرف مصدرى والجملة بعده صلة له فلا محل لها ، فى قوله تعالى ـ كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا ـ الأصل كل وقت رزق ، ثم عبر عن معنى المصدر بما والفعل ثم أنيبا عن الزمان كما أنيب عنه المصدر الصريح فى جئتك خفوق النجم ، أو تكون ما اسما نكرة بمعنى وقت فلا يحتاج إلى تقدير وقت والجملة بعده فى موضع خفض على الصفة فتحتاج إلى تقدير عائد منها : أى كل وقت رزقوا فيه ، ولهذا الوجه مبعد وهو ادعاء حذف عائد الصفة حيث لم يرد مصرحا به فى شىء من أمثلة هذا التركيب . وللوجه الأول مقر بأن كثرة مجىء الماضى بعدما نحو ـ كلما نضجت ـ وأن ما الوقتية شرط من حيث المعنى فمن هنا احتيج إلى جملتين : إحداهما مرتبة على الأخرى ، وتمامه فى المغنى (ويثبت عموم الأسماء فيه ضمنا كعموم الأفعال فى كلّ) فلذا قالوا لو قال كل امرأة أتزوجها فهى طالق يحنث بتزوج كل امرأة ، وإذا تزوج امرأة ثم تزوجها لا يقع بالثانى شىء ، ولو قال كلما تزوجت امرأة حنث بكل تزوج ولو كانت المرأة واحدة ولو بعد زوج آخر إلى ما لا يتناهى بخلاف ما لو قال كلما دخلت الدار فأنت طالق فدخل ثلاث مرار طلقت ثلاثا وبطلت اليمين فلا يحنث لو تزوجها بعد زوج آخر ودخل لأن المطلق طلاق هذا الملك وقد انتهى بخلاف الأول لأن صحته باعتبار ما سيحدث من الملك وتمامه فى الفقه (وكلمة الجميع) من العام معنى وتقدم معنى كونها محكمة فيه (توجب عموم الاجتماع) أى عموم الأفراد على سبيل الاجتماع (دون الانفراد

---

(١) قوله ومن فروعها : أى فروع كل لا فروع هذا الأصل ، فالمقصد التفريع بالنظر لكل فى ذاتها بقطع النظر عن خصوص إضافتها السابقة فى المصنف لأنها مضافة لنكرة فى المسألتين فتدبر .

حتى إذا قيل جميع من دخل هذا الحصن أوّلا فله من النفل كذا) وهو بفتحتين ما ينفله الغازى : أى يعطاه زائدا على سهمه (فدخل عشرة معا أن لهم نفلا واحدا بينهم جميعا) وإن دخلوا فرادى استحقه الأول فقط فيصير مستعارا لكل كذا ذكر فخر الإسلام، ويرد عليه لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز، ولا يمكن أن يقال إن اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وإن انتفى فرادى يحمل على المجاز لأنه فى حال التكلم لابد أن يراد أحدهما معينا وإرادة كل منهما معينا تنافى إرادة الآخر، واختار فى التوضيح أنه من باب عموم المجاز وهو السابق سواء كان منفردا أو مجتمعا ولا يشترط الاجتماع بقرينة أن هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن أولا، وصرح فى التحرير بتعذر عموم المجاز هنا ولم يبينه، واختار تبعا للتلويح أن استحقاق الأول فقط عند التعاقب إنما هو بدلالته لا بمجازه . فاستحقاق الكل واحدا فى المعية بحقيقته واستحقاق السابق بدلالة النص وهو أحسن الأجوبة، وإذا دخل واحد فقط فإنه يستحق النفل كله فمسائل الجميع ثلاث (وفى كلمة كل يجب لكل رجل منهم النفل) إذ فى كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد أوّل بالنسبة إلى المتخلف، فإن دخلوا على التعاقب فهو للأول لأنه الأول من كل وجه ولو دخل واحد فقط استحقه فهى ثلاث أيضا (وفى كلمة من يبطل النفل) إذا دخلوا معا لعدم إمكان العمل بالأول وإن دخلوا على التعاقب فللأول فقط كما لو دخل واحد فقط فهى ثلاث أيضا .

فالحاصل أن المشروط له النفل فى مسائل التقييد بالأولية إما أن يكون مذكورا بمجرد لفظ من أو مع إضافة كل أو الجميع إليه وعلى الثلاث إما أن يكون الداخل واحدا أو متعددا معا أو على التعاقب فهى تسعة، فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل فى الثلاث وإن كان متعددا فان دخلوا معا فلا شىء لهم فى صورة من ولكل نفل فى صورة كل وللمجموع واحد فى صورة جميع وإن دخلوا على التعاقب فالنفل للأول فقط فى الثلاث كذا فى التلويح وفيه مما يجب التنبيه له أن أولا هنا ظرف بمعنى قبل وليس من أوصاف الداخلين، فكان المراد بقولهم : الأول اسم للفرد السابق أن الداخل أولا مثلا اسم لذلك انتهى (والنكرة فى موضع النفى تعم) كقوله تعالى ـ قل من أنزل الكتاب ـ فى جواب ـ ما أنزل الله على بشر من شىء ـ وككلمة التوحيد .

واختلف فى عمومها فاختار فى التلويح أن عمومها وضعى لأنه أعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية أن الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الآحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع لا نفى العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى أن انتفاء فرد

مبهم لا يمكن إلا بانتفاء كل فرد لاينافى ذلك، وتعقبه ملا خسرو بأن المعتبر عند الإطلاق الوضع الشخصى لا النوعى، وإلا يكون المجاز مستعملا فيما وضع له لأنه موضوع وضعا نوعيا . وذكر فى التحرير أن الأوجه أن عمومها عقلى لأن نفى ذات مالا يتحقق مع وجود ذات، وهو وإن لم ينافِ الوضع لكن يصير ضائعا وحكمته تبعده كما لو وضع لفظ للدلالة على حياة لافظه انتهى، أطلق فى النفى فشمل كل أداة له لكن صرحوا بأن لا المركبة التى لنفى الجنس نصٌّ فى العموم وغيرها ظاهر فيه فجاز فى التى بمعنى ليس بل رجلان وامتنع فى الأول .

واعلم أنه إذا قيل لا رجل فى الدار بالفتح تعين كونها نافية للجنس، ويقال فى توكيده بل امرأة، وإن قيل بالرفع تعين كونها عاملة عمل ليس وامتنع أن تكون مهملة وإلا لتكررت واحتمل أن تكون لنفى الجنس وأن تكون لنفى الوحدة، ويقال فى توكيده على الأول بل امرأة وعلى الثانى بل رجلان أو رجال، وغلط كثير من الناس فزعموا أن العاملة عمل ليس لا تكون إلا نافية للوحدة لاغير، ويرد عليه نحو قوله : «تعز ٌ فلاشىء على الأرض باقيا» كذا فى المغنى، ويرد عليه أيضا فلا بيع فى قراءة من رفع وأطلقه أيضا فشمل المصرح به وغيره مما كان بمعناه فدخلت النكرة فى سياق الشرط المثبت فإنها عام فى طرف النفى، فإن من قال إن ضربت رجلا فكذا معناه لا أضرب رجلا لأن اليمين للمنع فتكون للسلب الكلى بخلاف ما إذا كان الشرط منفيا كان لم أكلم رجلا لأن معناه لأ كلمن رجلا فشرط البر كلام أحد من الرجال فيكون للإيجاب الجزئى كذا فى التوضيح والتحرير، وبهذا ظهر أن عموم النكرة فى موضع الشرط ليس إلا عموم النكرة فى موضع النفى كذا فى التلويح وظاهر كلامهم أنه لا يخص الشرط فى اليمين، وفى التحرير ولا يبعد فى غير اليمين قصد الوحدة فى مثل إن جاءك رجل فأطعمه فلا تعم انتهى، وقد يقال قصد الوحدة لقيام القرينة والكلام على ظاهره من عدم الاختصاص بالأيمان لكن ظاهر كلامهم أن مرادهم بوقوع النكرة فى سياق الشرط المثبت فى غير اليمين وقوعها فاعلا لا مطلقا لما فى الفتاوى الظهيرية من كتاب السير، لو قال الأمير إن قتل رجل منكم قتيلا فله سلبه فقتل رجل منهم عشرة استحق أسلابهم جميعا استحسانا للعموم، ولو قال لرجل بعينه إن قتلت قتيلا فلك سلبه فقتل قتيلين معا فله سلب أحدهما والخيار إلى القاتل لا إلى الإمام، وكذلك لو قال إن أصبت أسيرا، ولو قال من أصاب أسيرا فهو له فأصاب رجل أسيرين أو ثلاثة فهم له لأن صيغة كلامه عامة فى المصيب والمصاب انتهى (وفى الإثبات) لفظا ومعنى ليخرج وقوعها فى سياق الشرط المثبت فإنه إثبات لفظا نفى معنى كما قدمناه (تخصّ) لأنها موضوعة للفرد فلا تعم إلا بدليل

يوجب العموم ، وظاهر كلامه أنها للخصوص فى غير النفى والوصف بصفة عامة وليس كذلك لأن النكرة المصدرة بلفظ كل مثل أكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى - علمت نفس - وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة فى غير ما ذكره مع أنها عام كذا فى التلويح ، لكن مرادهم من قولهم إنها تعم بالوصف العام إفادة عمومها بالقرينة وهى لا تنحصر فى الوصف بل تكثر فلذا نص عليه كما أشار إليه فى التحرير (لكنها) أى النكرة المثبتة (مطلقة) لا عموم فيها ، وقيده فى التنقيح بما إذا كانت فى الإنشاء فقال لكنها مطلقة إذا كانت فى الإنشاء نحو - أن تذبحوا بقرة - ويثبت بها واحد مجهول عند السامع إذا كان فى الإخبار نحو رأيت رجلا انتهى . فاستفيد منه شيئان : الأول أن المطلق مادل على نفس الحقيقة وأن النكرة إذا وقعت فى الخبر فهى لواحد مبهم من ذلك الجنس ، وتعقبه فى التلويح بأنا لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بأن معنى - أن تذبحوا بقرة - ذبح بقرة واحدة ، ومعنى - فتحرير رقبة - إعتاق رقبة واحدة ، وكأن المراد أن ذلك ليس بلازم بل يجوز أن يراد به نفس الحقيقة أو فرد منها أو ماصدقت هى عليه واحدا كان أو أكثر ، ولهذا فسره المحققون بالشائع فى جنسه بمعنى أنه لحصة محتملة كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعين انتهى ، وفسره فى التحرير بما دل على بعض أفراد شائع لاقيد معه . الثانى كون المطلق مجهولا عند المتكلم والسامع والنكرة فى الخبر مجهولة عند السامع فقط فإنك إذا قلت اضرب رجلا فهو مجهول عندهما بخلاف ضربت رجلا مجهول عند السامع فقط .

والحاصل أن كلا من المطلق والنكرة موضوع للفرد المبهم لكن بينهما عموم وخصوص من وجه ، فالمطلق أخص من النكرة باعتبار أنه لا يتناول النكرة للعموم نحو كل رجل ولا رجل لأنها للاستغراق وهو ينافى الشيوع وأعم منها باعتبار تناوله المعرف لفظا فقط نحو اشتر اللحم وهو خارج عن النكرة لوجود الأداة فيه إليه أشار فى التحرير ، وأطلق فى النكرة المثبتة فشمل المفرد والجمع بناء على أنه ليس بعام والمصدر وغيره ، ومافى الكشف عن بعضهم أن المصدر منها يحتمل العموم لقولهم فى أنت طالق طلاقا أنه يقع الثلاث بالنية فضعيف لأن وقوع الثلاث بالنية لكونه كل الجنس فهو فرد اعتبارى كما تقدم فى بحث الأمر (وعند الشافعى تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة فى الظهار) ظاهره وجود الخلاف الحقيقى وليس كذلك كما فى التلويح ، وأما النزاع فى عموم النكرة فى الإنشاء والخبر فالحق أنه لفظى لأن القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب فى مثل أعط الدرهم فقيرا صرفه إلى كل فقير ، وفى مثل أن تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة ، وفى مثل

فتحرير رقبة تحرير كل رقبة ، بل المراد الصرف إلى فقير أى فقير كان ، وكذلك المراد ذبح بقرة أى بقرة كانت وتحرير رقبة أى رقبة كانت ، فإن سمى مثل هذا عاما فعام وإلا فلا على أنهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا عاما مع أنه من هذا القبيل ، فإن جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك وإلا فلا جهة للعموم انتهى .

والحاصل أن إثبات الشافعى العموم بمعنى العموم البدلى لا الشمولى ونفى الحنفية له بمعنى العموم الشمولى والنزاع فى تسميته عاما ، والظاهر ماذهبنا إليه لأن العموم الشمولى ولا شمول فى النكرة ، وأما مثل من دخل هذا الحصن أولا فلم يجعلوه باقيا على عمومه إلا إذا لم يكن معه أول ، وأما معه فلا كما سبق بيانه فلا يرد علينا (وإذا وصفت) النكرة المثبتة (بصفة عامة) أى لا تخص فردا من أفرادها كما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا عالما فإن العلم لا يخص واحدا دون واحد ، قيد به لأنها لو وصفت بصفة خاصة لا تعم كما لو حلف لا يجالس إلا رجلا يدخل داره وحده قبل كل واحد فإن هذا الوصف لا يصدق إلا على فرد واحد كذا فى التلويح ، وأورد ملا خسرو عليه قولهم فيمن دخل هذا الحصن أولا إنه للعموم بدلا مع أنه من هذا القبيل . وأجاب بأن من عام قطعا وهذا الوصف لا يبطله بخلاف رجل فإنه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما ، وتحقيقه أن هذا الوصف عام بحسب المفهوم يمكن تناوله متعددا على سبيل البدل خاص بحسب الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه انتهى (تعم) عموما إضافيا : أى بالنسبة إلى شمول ذلك الوصف أفرادا لا عموما بدليا كما توهمه الهندى لأنه حاصل للنكرة قبل الاتصاف بالعام ، ولا شموليا مطلقا ، واستدل على عمومها بالاستعمال فى قوله تعالى - ولعبد مؤمن خير من مشرك - وقول معروف للقطع بأن هذا الحكم عام فى كل عبد مؤمن وكل قول معروف . فإن قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص . قلنا خاص من وجه عام من وجه : أى خاص بالنسبة إلى المطلق الذى لا يكون فيه ذلك القيد عام فى أفراد ما يوجد فيه ذلك القيد كذا فى التوضيح ولا يرد على المصنف نحو لقيت رجلا عالما والله لأجالسن رجلا عالما فإنه لا عموم فيه مع عموم الوصف للتعذر كما فى التحرير (كقوله والله لا أكلم أحدا إلا رجلا كوفيا) فإن له أن يكلم جميع رجال الكوفة ، ولو قال إلا رجلا فقط فله أن يكلم واحدا كوفيا أو غيره ويحنث بكلام اثنين (والله لا أقربكما إلا يوما أقربكما فيه) لا يصير موليا لأن المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكن القربان فى كل يوم ، ولو قال إلا يوما بدون الصفة يصير بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم ، وفرق بينهما شمس الأئمة بأن الاستثناء بما يصدق على الشخص لا يتناول إلا واحدا فإذا

وصف بعام ظهر القصد إلى وحدة النوع وتمامه فى التلويح (ولهذا) أى ولكونها عامة بعموم وصفها قالوا (إذا قال أىّ عبيدى ضربك فهو حرّ فضربوه) معا أو متعاقبا (إنهم يعتقون عليه) لأن أيا نكرة لما فيها من الإبهام وإن كانت معرفة بالإضافة وهو المراد بالنكرة عند الأصوليين وقد وصفت بوصف عام وهو الضرب فعمت ، والمراد بالوصف الوصف المعنوى لا النعت النحوى ، وأورد عليه ما لو قال أى عبيدى ضربته فهو حر فإن المخاطب إن ضربهم معا عتق واحد وخير المولى فى تعيينه ، وإن ضربهم على التعاقب عتق الأول فقط مع وصفها بوصف عام وهو الضرب ، وقولهم بأن الوصف لغيرها فى الثانية ممنوع بأنها موصوفة بالمضروبية كما هى فى الأولى موصوفة بالضاربية ، وكون المفعولية فضلة يثبت ضرورة التحقق لا ينافى العموم ، وما فى التنقيح من الفرق بكون الثانى لاختيار أحدهم عرفا ككل أىّ خبز تريد ليس له أكل الكل بل يتعين واحد يختاره بخلاف الأول نقض بصورة لا يتصور فيها التخيير مثل أى عبيدى وطئته دابتك أو عضه كلبك فهو حر وبفرض ضربه الكل يلزم أن لا يعتق أحد لعدم الشرط أو يعتق الكل لما فى الأول وتمامه فى التلويح . وفى التحرير والأوجه كونه على مقتضى المنع يعنى لعدم ظهور الفرق بينهما ، وقد أجاب عنه فى تلخيص الجامع الكبير بأن الفعل المتعدى المبنى للفاعل صفة للفاعل لا المحل إذ الفاعل بمنزلة العلة للفعل والمحل بمنزلة الشرط والعلة أولى بالاعتبار من الشرط فالوصف فى قوله أى عبيدى ضربته إنما هو للمخاطب لا لأى فلا إشكال وقد بينه الشارح بأتم منه .

ثم اعلم أن المصنف جعل أيا من أفراد النكرة لا من ألفاظ العموم وغيره جعله منها ، فقال فى التلويح والأظهر أن عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين أعتق عبدا من عبيدى دخل الدار وأعتق أى عبد دخل الدار ، والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد إليه مثل أى الرجال أتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد أو عمرو ضعيف لجريان ذلك فى كثير من كلمات العموم مثل ما ومن انتهى ، وتعقبه فى التحرير بالمنع فيهما والوضع فى أى ومن وما على الخصوص كالنكرة والعموم فى الكل بالصفة انتهى ، وفيه تأييد لما فعله فى الكتاب من إدخال أى فى بحث النكرة وقيد بالضرب لأنه لو قال أيكم حمل هذه الخشبة والخشبة مما يطيق حملها واحد فهو حر فحملوها معا فإنهم لا يعتقون ولا واحد منهم لأن الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل وأما إذا كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لأن المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة إلى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل منهم وقد حصل بخلاف الصورة الأولى فإن المقصود معرفة جلادتهم وذلك إنما يحصل بحمل الواحد منهم

تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغى أن يعتق الكل إذا حملوها على التعاقب كما فى أىّ عبيدى ضربك، كذا فى التلويح (١)، وفى فتاوى الولوالجى رجل قال أى امرأة أتزوجها فهى طالق فهذا يقع على امرأة واحدة إلا أن ينوى جميع النساء لأن اللفظ لامرأة واحدة انتهى، ووجه أن الوصف للفاعل لا لها كما تقدم فى أىّ عبيدى ضربته وبه سقط إشكال الزيلعى كما لا يخفى. ثم اعلم أن أيا إذا أضيفت إلى كل معرف ولو باللام فهى لبعضه (٢) وإلا فلجزئه وبحسب مدخولها يتعين وصفها المعنوىّ فامتنع أىّ الرجل عندك لعدم الصحة إذ بعض أجزائه لا يوصف بالحضور دون بعض وجاز أى الرجل أحسن لصحة الوصف بالأحسنية لبعض أجزائه وهى فى الشرط والاستفهام ككل مع النكرة فتجب المطابقة لما أضيفت إليه كأى رجلين تكرم أكرمهما وأى رجال تكرم أكرمهم، وكبعض مع المعرفة فيتحد كأى الرجلين تضرب أضربه كذا فى التحرير، وفى المغنى لابن هشام أىّ بفتح الهمز وتشديد الياء اسم تأتى على خمسة أوجه شرطا نحو ـ أيا ما تدعوا ـ واستفهاما نحو ـ أيكم زادته هذه إيمانا ـ وموصولا نحو ـ لننزعنّ من كل شيعة أيهم أشد ـ وأن تكون دالة على معنى الكمال فتقع صفة من نكرة نحو زيد رجل أى رجل أى كامل فى صفات الرجال، وحالا للمعرفة كمررت بعبد الله أى رجل وأن تكون وصلة إلى نداء ما فيه أل نحو يا أيها الرجل انتهى (وكذا) أى مثل الوصف العام للنكرة فى إفادة العموم (إذا دخلت اللام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد أوجبت العموم) بيان للمعرف باللام. والحاصل كما فى التحرير (*) أن اللام للتعريف وهو الإشارة إلى المراد باللفظ سواء كان هو المسمى أولا (٣) فالمعرف فى أكرمت الأسد الرجل لأنه المراد وإن لم يكن مذكورا وإنما تدخل اللام النكرة ومسماها (٤) بلا شرط فرد فتدخل على الجمع، فعدم التعيين لمسماها ليس جزءا

---

(١) قوله كذا فى التلويح الصواب تقديمه على قوله لكن ينبغى الخ فإن كلام التلويح بدون الاستدراك ولا ذكر له فى التلويح بل هو من تفقهات العلامة الشارح.

(٢) قوله لبعضه: أى لفرد مبهم اه تلويح.

(٣) أى معنى حقيقيا له أولا بأن يكون مجازيا اه.

(٤) قوله ومسماها أى النكرة حال كونها بلا شرط كوقوعها فى سياق النفى ونحوه فرد مما تطلق عليه.

(*) قوله والحاصل كما فى التحرير الخ لم يلتزم الشارح نص عبارة التحرير بل تصرف فيها بزيادة موضحة ونقص لا يضر كما يظهر بمراجعتها اه مصححه.

ولا شرطا فاستعملت اللام فى المعين عند المتكلم لا السامع حقيقة فإن نسبت إليه(١) بعده عرفت (٢) معهودا يقال له ذكريا (٣) وخارجيا : أى ما عهد من السابق ولو كان معينا غير مذكور خص باسم الخارجى - إذ هما فى الغار (٤) - وإذا دخلت اللام المستعمل فى غير المعين عرّفت معهودا ذهنيا، ويقال له تعريف الجنس أيضا لصدق الشائع على كل فرد ، وإذا أريد بها كل الأفراد عرّفت الاستغراق ، وإذا أريد بها الحقيقة بلا اعتبار فرد فهى لتعريف الحقيقة والماهية كالرجل خير من المرأة ، وقد يظن أن الاسم حينئذ مجاز فيهما لأنه (٥) ليس للاستغراق ولا للماهية لكن تبادر الاستغراق عند عدم العهد يوجب وضعه (٦) له بشرط اللام وأنه (٧) القرينة بخلاف الماهية من حيث هى لم تتبادر (٨) فتعريفها (٩) تعليق معنى حقيقى اللام بمجازى (١٠) للاسم فاللام فى الأقسام كلها (١١) حقيقة لتحقق معناها الإشارة (١٢) فى كل واختلافه (١٣) ليس إلا لخصوص المتعلق (١٤) فظهر (١٥)

---

(١) قوله فإن نسبت إليه أى إلى مسماها بعده أى بعد استعمالها فى غير معين كجاء رجل ثم قلت فأكرمت الرجل . (٢) قوله عرفت أى اللام .

(٣) قوله ذكريا لتقدم ذكره وخارجيا أى ويقال له خارجيا أيضا . قال ابن الهمام وهما اصطلاحان أشهرهما عند العجم ومن تبعهم القاآنى وعند آخرين من أبناء العرب الأول .

(٤) مثل به فى فتح القدير للعلمى وكذا مثل به له ابن هشام ولا مشاحة فى ذلك اه .

(٥) قوله لأنه أى الاسم ليس للاستغراق : أى ليس موضوعا له ولا للماهية وليست اللام موضوعة لكل منهما . (٦) قوله يوجب وضعه : أى الاسم له : أى للاستغراق .

(٧) قوله وأنه : أى عدم العهد القرينة على ذلك .

(٨) قوله لم تتبادر : أى إلا فى القضايا الطبيعية وهى غير مستعملة فى العلوم فلا يكون تبادرها فيها دليل الوضع لها . (٩) قوله فتعريفها : أى الماهية .

(١٠) قوله بمجازى للاسم وهو الحقيقة من حيث هى .

(١١) قوله فى الأقسام كلها وهى العهد والاستغراق والحقيقة .

(١٢) قوله الإشارة : أى التعيين للمراد من اللفظ فى كل من هذه الأقسام بحسبه .

(١٣) قوله واختلافه : أى وتنوع معناها هذا التنوع المذكور .

(١٤) قوله المتعلق أى مدخولها من كونه فردا غير مستغرق أو مستغرقا أو الحقيقة من حيث هى .

(١٥) قوله فظهر الخ : أى فالعلامة ابن الهمام غير قائل بأن أسماء الأجناس النكرات موضوعة للحقائق الكلية بل إذا أريد برجل ونحوه الحقيقة يكون مجازا .

أن خصوصيات التعريفات تابع لخصوصيات المرادات بمدخول اللام والمعين للخصوصية القرينة ، فما فى التلويح من أن الراجح مطلقا الخارجى ثم الإستغراق لندرة إرادة الحقيقة من حيث هى والمعهود الذهنى يتوقف على القرينة غير محرر فإن المرجح عند إمكان كل من اثنين فى الإرادة الأكثرية استعمالا أو فائدة ولا خفاء فى أن نحو جاءنى عالم فأكرم العالم زيادة الفائدة فى الاستغراق حيث يكرم الجائى ضمن (١) العموم بخلاف تقديم الخارجى فإنه يكون أمرا بإكرام الجائى فقط ولذا (٢) قدم الخارجى على الذهنى إذا أمكنا ، وظهر أيضا أن ليس تعريف الاستغراق والعهد الذهنى من فروع الحقيقة كما فى التلويح ولا أن اللام ليست إلا لتعريف العهد والحقيقة كما نسب إلى المحققين غير أن حاصلها أربعة أقسام فذكروها تسهيلا كما فى التلويح أيضا بل المعرف ليس إلا المراد بالاسم وليست الماهية مرادة دائما وكونها جزء المراد لا يوجب أنها المراد الذى هو مناط الأحكام فى التركيب على أن الماهية لم ترد جزءا (٣) بل على أنها كل فإنما أريدت مقيدة بما يمنع الاشتراك فهى مع القيد نفس الفرد ، وهو المراد (٤) بالتعريف وبالاسم والمجموع (٥) غير أحدهما وحين صار الجمع مع اللام كالمفرد كان تقسيمه (٦) مثله إلا أن كونه (٧) مجازا عن الجنس يبعد (٨) حينئذ

---

(١) قوله ضمن العموم : أى الكائن للعالم الشامل للجائى وغيره .

(٢) قوله ولذا : أى ولمزيد الفائدة فى الاستغراق على العهد الذهنى قدم الاستغراق على الذهنى كذا قرره فى شرح التحرير ، وهو مخالف لما قاله الشارح صراحة حيث قال ولذا قدم الخارجى الخ فتأمل .

(٣) قوله لم ترد جزءا : أى من المسمى حيث أريدت من حيث هى به حتى كان التعريف للحقيقة بل أريدت به حينئذ على أنها كل أى تمام ما وضع اللفظ له فإنها إنما أريدت فى حال جزئيتها للمسمى حال كونها مقيدة بما يمنع الاشتراك فيها بين مدخولها وغيره .

(٤) قوله وهو المراد : أى الفرد هو المراد .

(٥) قوله والمجموع بالرفع : أى المجموع من الماهية والقيد غير الخ أى فكان الفرد غير الماهية من حيث هى .

(٦) قوله تقسيمه : أى الجمع مثله أى المفرد .

(٧) قوله كونه : أى الجمع .

(٨) قوله يبعد ، بل هو حقيقة لكل من الاستغراق والجنس للفهم أى فهم الجنس منه إلا أنه لو قيل عليه فعلى هذا يكون مشتركا لفظيا بينهما والمجاز خير منه ، ولم لا يجوز أن يكون هذا الفهم من عروض كثرة استعماله مرادا به هذا المعنى كما يعرض لكثير من =

للفهم كما ذكر فى نحو « الأئمة من قريش » وما لا يحصى ، فالجمع المحلى باللام استغراقه كالمفرد لكل فرد وما قيل (١) استغراق المفرد أشمل (٢) فمحمول على أنه فى النفى (٣) أو مرادالقائل أنه بلا واسطة الجمع (٤) وإلا فهو ممنوع ، وعنه (٥) قالوا لا تدركه الأبصار سلب العموم (٦) لا عموم السلب : أى لايدركه كل بصر . وظاهر كلام المصنف أن العهد مقدم على الاستغراق واختاره فى التوضيح لأنه إذا ذكر بعض أفراد الجنس خارجا أو ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض أولى من حمله على جميع الأفراد لأن البعض متيقن والكل محتمل وتعقبه فى التلويح فى العهد الذهنى بأن الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالا فى الشرع وأحوط فى أكثر الأحكام إلى آخره ، وقول المصنف يوجب العموم محتمل لإرادة عموم

= المجازات المتعارضة حتى قدمها الجمهور على الحقائق المستعملة لا بكونه حقيقة فيه لاحتاج إلى الجواب شرح التحرير ، والجواب ممكن وهو أن الأصل الاستعمال فى الحقيقة والمجاز خلاف الأصل وأنه لا يضر الاشتراك حيث كانت الخصوصيات تابعة للمرادات والمعين للخصوصية القرينة كما مر وفيه ضعف فالحق مع الشارح .

(١) قوله وما قيل ، القائل صاحب المفتاح والتلخيص .

(٢) قوله استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع لأنه يتناول كل واحد واحد ، واستغراق الجمع يتناول كل جماعة جماعة ، ولا ينافى خروج الواحد والاثنين .

(٣) قوله فى النفى لأنه ليس له مايسلبه معنى الجمعية إلى الجنسية المجردة فإنما يتسلط النفى على الجمع ولا يستلزم انتفاء الواحد بخلاف المفرد فى النفى .

(٤) قوله بلا واسطة الجمع : يعنى إذا لم يقيد بالنفى فأشمليته بسبب أن تعلق الحكم بالواحد فى المفرد ابتداء وفى الجمع بواسطة تعلقه بالجمع فتعلق بآحاده بحكم اللغة ورده فى التحرير .

(٥) قوله وعنه : أى كون استغراق الجمع المحلى كالمفرد لكل فرد .

(٦) قوله سلب العموم : أى نفى الشمول ورفع الإيجاب الكلى وهو تدركه الأبصار لأنه نقيض لا تدركه الأبصار ، ومعلوم أن سلب العموم جزئى لأن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية : أى فجاز لبعض الأبصار إدراكه ، وفيه نظر فإن الآية وماقبلها فى معرض المدح بدلالة قوله - وهو اللطيف الخبير - فيكون نفى إدراك البصر مدحا فيكون إدراكه نقصا وعدم إدراك البعض لايزيل النقص فيكون عموم سلب : أى شمول النفى لكل بصر : أى لايدركه بصر من الأبصار فلم يكن فى الآية دليل لأهل السنة على صحة الرؤية . نعم ليس فيها دليل على امتناعها كما يعرف من موضعه .

الجنس وعموم الاستغراق ، واختار فى التوضيح أن عموم الاستغراق مقدم على تعريف الجنس وأنه مجاز لا يصار إليه إلا عند تعذر الاستغراق لأن اللفظ دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة : فالحاصل أن الاستغراق حيث لا عهد مقدم على تعريف الجنس حيث أمكن وإلا فتعريف الجنس ففيما إذا قالت خالعنى على ما فى يدى من الدراهم ولا شىء فيها لزمها ثلاثة (١) ولو حلف لا يكلمه الأيام أو الشهور يقع على العشرة (٢) عنده وعلى الأسبوع والسنة عندهما لأنه أمكن العهد فلا يحمل على غيره وقالوا فى قوله تعالى ـ لا تدركه الأبصار ـ إنه للاستغراق كما قدمناه لإمكانه وقالوا فى لا يتزوّج النساء إنه يحنث بالواحدة لتعذر الاستغراق ولا معهود فكان للجنس (حتى يسقط اعتبار الجمعية إذا دخلت) اللام (على الجمع) يعنى عند تعذر الاستغراق لا مطلقا بدليل ما فرعه (عملا بالدليلين) لأنا لو بقيناه جمعا لغا حرف التعريف أصلا وإن جعلناه جنسا بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقى معنى الجمع فى الجنس من وجه فكان أولى ، وتعقبه فى التلويح بأنه لم لا يصح أن يحمل على ما يصح إطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره فى الذهن فتكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير أن لا يكون هناك معهود لأنا نقول تقدير عدم العهد الذهنى تقدير باطل لأن كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد إلى بعض أفراده من حيث إنها حاضرة الذهن ، فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهنى فى شىء من الصور المذكورة فالصحيح

---

(١) قوله لزمها ثلاثة لأنها ذكرت الجمع وأقصاه لا غاية له وأدناه ثلاثة فوجبت فلو فى يدها أقل كملتها كما فى الدر المختار ، ولو كان أكثر من ثلاثة فله ذلك كما فى الدرر عن النهاية ، وبه ظهر مفهوم قوله ولا شىء فيها فتدبر اهـ . بقى ما إذا قالت خالعنى على ما فى يدى من غير قولها من الدراهم أو من دراهم ولا شىء فى يدها . وحكمه أنه إذا خالعها يقع طلاق بائن مجانا لعدم التسمية .

(٢) قوله يقع على العشرة لأنه أكثر ما يذكر بلفظ الجمع ، يعنى أن أكثر ما يطلق عليه اسم الجمع عشرة ، وأقله ثلاثة فإذا دخلت عليه أل استغرق الجمع وهو العشرة لأن الكل من الأقل بمنزلة العام من الخاص ، والأصل من العام العموم فحملناه عليه : والحاصل أن الأصل فى هذا أن أل لتعريف العهد لو هناك معهود وإلا فللجنس ، فإذا كان للجنس فإما أن ينصرف إلى أدناه أو إلى الكل لا ما بينهما ، فالصاحبان يقولان وجد العهد فى الأيام والشهور لأن الأيام تدور على سبعة والشهور على اثنى عشر فيصرف إليه وهو يقول إن أكثر ما يطلق عليه الخ ما ذكرنا قرره الإمام الزيلعى شارح الكنز .

فى إثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه فى الكلام كقوله تعالى - لايحل لك النساء - وقولهم فلان يركب الخيل انتهى (فيحنث بتزوج امرأة إذا حلف لا يتزوج النساء) وكذا يحنث بالواحد فى لا يشترى العبيد أولايكلم الناس إلا أن ينوى العموم فلا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لأنه نوى الحقيقة واليمين تنعقد لأن عموم تزوّج جميع النساء متصوّر ، وقيل لا يصدق قضاء لأنه نوى حقيقة لا تثبت إلا بالنية فصار كأنه نوى المجاز ولم يصرح المصنف بمثال الجمع المحلى فى الإثبات لدخوله تحت قوله حتى يسقط اعتبار الجمعية فإنه أعم لكن الجنس بمنزلة النكرة فيخص فى الإثبات كما إذا حلف ليركبن الخيل فإنه يحصل البرّ بركوب واحد ويعم فى النفى مثل - لايحل لك النساء من بعد - وتفرع على الأولى - إنما الصدقات للفقراء - فإنه يجوز الصرف لواحد لأن معناه أن جنس الزكاة لجنس الفقير لأن الاستغراق ليس بمستقيم إذ يصير المعنى أن كل صدقة لكل فقير ، ولو أوصى بشىء لزيد وللفقراء نصفا بينه وبينهم كما فى التنقيح (والنكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) كقوله تعالى - كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول - وهو أكثرى فخرج عنه قوله تعالى - وهذا كتاب أنزلناه - إلى قوله - أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا - (وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى) كاليسرين فى قوله - فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا - وهو أكثرى فخرج عنه قوله تعالى - وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله - (والمعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) كالعسرين لقول ابن عباس رضى الله عنهما : لن يغلب عسر يسرين . وهو أكثرى فخرج عنه قوله تعالى - وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب - (وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى) وهو أكثرى فخرج عنه - إنما إلهكم إله واحد - :

والحاصل أنه لا اعتبار للأول وأن الثانى إن كان نكرة فهو غير الأول مطلقا وإن كان معرفة فهو عين الأول مطلقا كما فى التحرير ، ومن فروعها ما إذا أقر بألف مقيد بصك مرتين يجب ألف وإن أقر به منكرا يجب ألفان عند أبى حنيفة إلا أن يتحد المجلس وتمامه فى التلويح (ومايتنهى إليه الخصوص) أى ينتهى التخصيص (نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته) كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعرّف باللام (أو ملحق به) معطوف على فرد (كالمرأة والنساء) من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد (والثلاثة) أى النوع الثانى الثلاثة (فيما إذا كان جمعا صيغة ومعنى) كرجال وعبيد أومعنى لا صيغة كقوم ورهط (لأن أدنى الجمع ثلاثة بإجماع أهل اللغة) فى اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع

وعند البعض أقله اثنان، وثمرة الخلاف تظهر فيما لو حلف لا يتزوج نساء فعلى الصحيح لا يحنث بتزوج امرأتين وعلى الآخر يحنث كما فى التلويح، ثم اعلم أن ماذهب إليه المصنف من منتهى التخصيص مختار فخر الإسلام واختاره فى التنقيح وهو ضعيف، والمختار عندنا أن منتهى التخصيص واحد مطلقا كما فى التحرير وهو قول الجمهور كما فى الكشف، وصرح فى التحرير بأن مراد فخر الإسلام بالجمع هنا الجمع المنكر صرح به وبإرادة نحو الرجل والعبيد والنساء والطائفة بالجنس وهو معظم العموم الاستغراقى وفيه الكلام واستدل للمختار بقوله تعالى ـ الذين قال لهم الناس ـ والمراد نعيم بن مسعود (وقوله عليه الصلاة والسلام : الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث) جواب عن قول من قال إن أقل الجمع اثنان تمسكا بهذا الحديث فأجاب بأنه محمول على المواريث لقوله تعالى ـ فإن كان له إخوة والمراد اثنان (والوصايا) كما لو أوصى لأقرباء بنى فلان وله اثنان استحقاها (أو على سنة تقدم الإمام) فإن الإمام يتقدم الاثنين كما يتقدم الأكثر .

والحاصل أنه لا نزاع فى إطلاق الجمع على اثنين فيما ذكر وعليه حمل الحديث والتحقيق أن لا ورود للحديث أصلا إذ ليس النزاع فى جماعة وما يشتق من ذلك لأنه فى اللغة ضمّ شىء إلى شىء وهذا حاصل فى الاثنين بلا خلاف وإنما الخلاف فى صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب: اعلم أن النزاع فى نحو رجال ومسلمين وضربوا لا فى لفظ جماعة ولا فى نحو نحن فعلنا ولا فى نحو ـ صغت قلوبكما ـ فإنه وفاق كذا فى التلويح، ثم اعلم أنه قد اختلف كلامهم فى الجمع فى الأوقاف والأيمان . أما الأوقاف فقال الخصاف فى باب الوقف على الموالى لو قال وقفت على موالىّ وليس له إلا مولى واحد كان له النصف والنصف الآخر للفقراء ؛ وقال فى فتح القدير لو وقف على أولاده وليس له إلا ولد واحد يصرف إليه الكل بخلاف الوقف على بنيه أو المحتاجين من ولدى ونحوه كأنه للعرف فى أولادى دون جمع غيره ، وقال فى عمدة الفتاوى لو وقف على المحتاجين من ولده وليس فى ولده إلا محتاج واحد فله النصف والباقى للفقراء، وقال فى العدّة رجل وقف أرضا على أقاربه المقيمين فى بلدة كذا فانفصل أقاربه من تلك البلدة إن كان الأقارب يحصون وبقىَ منهم واحد فى البلد فله الكل وإن لم يبق منهم أحد فى تلك البلدة صرف لفقراء المسلمين فإن رجعوا إلى البلدة ثانيا تعود وظائفهم انتهى، وأما فى الأيمان فقد ذكرنا ضابطه وتفاريعه فى البحر الرائق شرح كنز الدقائق قبيل باب اليمين فى الطلاق .

﴿ وأما المشترك ﴾ بيان للقسم الثالث من الأول وهو فى اللغة من الاشتراك وهو فى الحقيقة المشترك فيه لأن الكلام فى اللفظ وهو مشترك فيه والمعانى مشتركة كذا قيل، والأوجه أنه

لاحاجة إلى هذا التقدير لأن المشترك علم على هذا القسم فلا يراعى فيه المعنى كذا فى التقرير (فما يتناول أفرادا) أى كثيرا سواء كان فردين كالقرء أو أكثر كالعين والمراد ما وضع لكثير (مختلفة الحدود) مخرج للعام فإنه وضع لكثير لكن بوضع واحد والمشترك بأوضاع متعددة وهذا هو المراد باختلاف الحدود، ولذا قال المحققون المشترك ماوضع لكثير بوضع متعدد وعلى هذا فقوله (على سبيل البدل) للبيان والإيضاح لا للاحتراز لأن القيد الأول أخرج الخاص واسم العدد والثانى العام . وأما مافى بعض الشروح من أنه لإخراج الشىء فإنه متناول لأفراد مختلفة على سبيل الشمول من حيث إنها مشتركة فى معنى الشيئية وهو الثابت فى الخارج ،وله اعتباران اعتبار من حيث الوجودية واعتبار من حيث اختلاف الأفراد ، فبالاعتبار الأول مشترك معنوى وهو مختار فخر الإسلام، وباعتبار الثانى مشترك لفظى كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان انتهى فغير صحيح لأنهم اتفقوا على أن الشىء عام لكن فخر الإسلام جعله عاما معنويا والدبوسى فى التقويم جعله عاما لفظيا كما فى الكشف وذكره الهندى معترضا على المغنى فى تمثيله بالشىء للمشترك فإنه عام معنوى أو لفظى لا مشترك اللهم إلا إذا اختار قول بعض المتكلمين القائلين بأنه مشترك فحينئذ يستقيم التمثيل انتهى ، وتحقيقه أن الواضع إنما وضعه بإزاء كل موجود فلم يتعدد وضعه ليكون مشتركا وإنما الفرق بين المشترك اللفظى والمعنوى أن الأول ماتعدد معناه ووضعه والثانى ماتعدد معناه دون وضعه ، وقال المصنف فى شرحه بأنه يشترك فيه الأسامى لو وضع اسم العين بإزاء لفظ الشمس والينبوع انتهى ، ووقع فى الكشف فى بحث ماتترك به الحقيقة إطلاق المشترك المعنوى على العام (كالقرء) فإنه وضع تارة (للحيض و) تارة (للطهر) وهو دليل على وقوعه فى اللغة والقرآن بعد ماقام الدليل على جوازه لأنه لا امتناع لو ضع لفظ مرتين فصاعدا لمفهومين فصاعدا على أن يستعمل لكل على البدل وقولهم يستلزم اللبس لانتفاء فائدة الوضع مندفع بأن الإجمال مما يقصد وفائدته فى الشريعة العزم عليه إذا تبين والاجتهاد فى استعلامه فيتناول ثوابه كما أشار إليه بقوله (وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به) فلو أوصى لمواليه وهم له من الطرفين توقفت إلى بيانه فإن مات بلا بيان بطلت الوصية وسبب تعدد الوضع الابتلاء إن كان الواضع هو الله تعالى أو قصد الإبهام أو الغفلة عن الواضع الأول أو اختلاف الواضعين إن كان غيره كما فى الكشف، وأورد على التعريف فى التلويح بأنه شامل للأسماء التى وضعت أولا للمعانى الجنسية ثم نقلت إلى المعانى العلمية لمناسبة أو لا لمناسبة كجميع الألفاظ المنقولة والألفاظ الموضوعة فى اصطلاح لمعنى وفى اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ماصرح به البعض . وأجاب ملا خسرو بأن المراد أن تكون

الأوضاع متساوية فى الرتبة فخرج المنقول لأن وضع المنقول عنه أصل ووضع المنقول إليه فرع انتهى (ولا عموم له) أى للمشترك بيان لدفع سؤال نشأ من قواه وحكمه التوقف بأن يقال لم لا يجوز أن يحمل على كل واحد من معنييه أو معانيه من غير توقف وتأمل فصرح بامتناعه .

وحاصله أن له بالنسبة إلى ما وضع له أحوالا أربعة : الأول أن يطلق على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى فلا يقصد بإطلاق واحد إلا أحدهما ولا نزاع فى صحته وفى كونه بطريق الحقيقة . الثانى أن يطلق ويراد أحد المعنيين لا على التعيين بأن يراد به فى إطلاق واحد هذا أو ذاك مثل تربصى قرءا : أى حيضا أو طهرا وهو حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن . الثالث أن يطلق إطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنييه من حيث هو المجموع المركب منهما بحيث لا يفيد أن كلا منهما مناط الحكم ولا نزاع فى امتناعه حقيقة ولا فى جوازه مجازا إن وجدت علاقة مصححة . والرابع أن يطلق إطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنييه بحيث يفيد أن كلا منهما مناط الحكم ومتعلق الإثبات والنفى وهذا هو محل الخلاف فعندنا ليس بعام بهذا المعنى لا حقيقة ولا مجازا ، وأما بالنسبة إلى أفراد معنى واحد له كالعيون لأفراد العين الجارية فهو عام بلا خلاف ، وقيل إنه يعم فى النفى فقط حقيقة وعليه فرع فى وصايا الهداية ، وفى المبسوط حلف لا يكلم مولاك وله أعاون وأسفلون أيهم كلم حنث لأن المشترك فى النفى يعم ، واختار فى التحرير مصرحا بأنه المختار مستدلا بأنه نكرة فى النفى والمنفى ما سمى باللفظ ، وضعفه فى التقرير بأن الحق أن النفى لما اقتضاه الإثبات فإن اقتضى الإثبات الجمع بين المعنيين فالنفى كذلك وإلا فلا ، وأما مسألة اليمين فلأن حقيقة الكلام متروكة بدلالة اليمين إلى مجاز يعمهما وهو أن يكون المولى من تعلق به عتق وهذا المعنى بعمومه يتناول الأعلى والأسفل انتهى ، ولا يخفى ضعفه فإن مدلوله عند الإطلاق واحد لا بعينه فهو كالنكرة لواحد لا بعينه فإذا وقع فى سياق النفى كان للعموم وقوله النفى لما اقتضاه الإثبات منقوض بالنكرة فإنها فى الإثبات للخصوص وفى النفى للعموم فالحق ما فى التحرير واستدل فيه لعدم عمومه بأنه يسوق إلى الفهم إرادة أحدهما حتى يتبادر طلب المعين وهو يوجب الحكم بأن شرط استعماله كونه فى أحدهما فانتفى ظهوره فى الكل ومنع سبق ذلك الفهم مكابرة وقولهم إنه وضع لكل فإذا قصد الكل كان فيما وضع له . قلنا اسم الحقيقة بالاستعمال لا بالوضع فإذا شرط فى الاستعمال عدم الجمع امتنع لغة فلو استعمل كان خطأ ، وأما الجواب عن قوله تعالى ـ إن الله وملائكته ـ فقد ذكرناه فى لب الأصول وفى التلويح محل الخلاف ما إذا أمكن الجمع بخلاف صيغة أفعل على قصد الأمر والتهديد

والوجوب والإباحة ، واختلف القائلون بعدم جواز عمومه ، فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه واختاره فى التوضيح ، وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ، ثم اختلفوا فى الجمع مثل العيون فذهب الأكثرون إلى أن الخلاف فيه مبنى على الخلاف فى المفرد فإن جاز جاز وإلا فلا ، وقيل يجوز فيه وإن لم يجز فى المفرد انتهى .

﴿ وأما المؤوّل ﴾ بيان للقسم الرابع على طريقة فخر الإسلام وتبعه المصنف ولنوع من المشترك على طريقة صدر الشريعة فإنه كما قدمنا جعل القسم الأول ثلاثة وأسقط المتأول عن درجة الاعتبار لأنه ليس باعتبار الوضع بل برأى المجتهد . وأجابوا عنه بأنه إذا حمل على أحد معانيه بالنظر فى الصيغة : أى اللفظ الموضوع لم يخرج عن أقسام النظم صيغة ولغة : أى وضعا (فما ترجح من المشترك) السابق (ببعض وجوهه) أى معانيه (بغالب الرأى) إما بالتأمل فى الصيغة أو بالنظر إلى سباقه بالباء أو إلى سياقه بالياء وهو آخر الكلام فخرج الخفى والمشكل والمشترك والمجمل إذا لحقها بيان كخبر الواحد والقياس حتى لا يكون مفسرا فإنه بالقطع فإنه لا يكون مؤوّلا هنا وإن سمى مؤولا لأنه ليس المراد هنا تعريف مطلق المؤول وهو مارفع إجماله بظنى بل المؤول من المشترك لأنه الذى من أقسام النظم صيغة ولغة وبه اندفع ماأورد على التعريف وهو أولى من تأويل المشترك بمافيه خفاء وغالب الرأى بالدليل الظنى ليشمل ماذكر فإن فيه خروجا عن المبحث ويرد عليه أنه ليس بجامع لأن الظاهر والنص إذا حملا على بعض وجوههما يصيران مؤولين بلاخلاف ولاخفاء فيهما كما فى الكشف . ثم اعلم أن المشترك يدل بنفسه على أحد معنييه والقرينة لدفع المزاحمة فلا يكون دلالته عليه بواسطة القرينة ، وتحقيق ذلك أن المقتضى للدلالة على المعنى المعين متحقق وهو الوضع شخصا إلا أن المزاحمة مانعة والقرينة دافعة للمانع وليس عدم المانع من تتمة المقتضى . وأما المجاز فلا يدل على معناه المجازى بنفسه بل بواسطة القرينة فهى من تتمة المقتضى وهو الوضع نوعا ، فظهر الفرق بين قرينة المجاز وقرينة المشترك وبين دلالتيهما كذا ذكر السيرامى (وحكمه العمل به على احتمال الغلط) لأنه إن ثبت بالرأى فهو لاحظ له فى إصابة الحق قطعا وإن ثبت بخبر الواحد فهو ظنى فهو كمن وجد ماغلب على ظنه طهارته لزمه الوضوء به إلى أن يتبين نجاسته فتلزمه الإعادة :

﴿ وأما الظاهر فاسم لكلام ﴾ إشارة إلى أنه من أقسام النظم المتعلق بالمركبات وهو بيان للقسم الثانى باعتبار ظهور دلالته (ظهر المراد به للسامع بصيغته) أى اتضح معناه بوضعه فالظهور بمعنى الوضوح وضح الشىء ظهر فلا يكون المعرف مذكورا فى التعريف والأوجه أن الظاهر علم فلا يلتفت فيه إلى المعنى : وحاصل التعريف أن الظاهر ماظهر

معناه الوضعى بمجرّده فلا يشترط فيه عدم السوق وهو مبنى على قول المتقدمين . والحاصل أن المشايخ قد اختلفوا فى هذه الأقسام الأربعة فالمتأخرون على أنها أقسام متباينة فعندهم ما ظهر معناه الوضعى بمجرّده محتملا إن لم يسق (١) له : أى ليس المقصود الأصلى من استعماله فهو بهذا الاعتبار الظاهر وباعتبار ظهور ماسيق له مع احتمال التخصيص أو التأويل النص ويقال لكل سمعى ، ومع عدم احتمال غير النسخ المفسر ويقال لكل مابين بقطعى مما فيه خفاء من أقسام المقابل ومع عدمه : أى احتمال النسخ فى زمانه عليه الصلاة والسلام المحكم حقيقة عرفية فى المحكم لنفسه ، وأما جميع القرآن بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فمحكم لغيره ليس مرادا هنا فيلزمه التقييد عرفا والمتقدمون المعتبر فى الظاهر هو ظهور الوضعى بمجرده سيق له أولا ، والمعتبر فى النص ذلك مع ظهور ماسيق له احتمل التخصيص والتأويل أولا وفى المفسر عدم الاحتمال احتمل النسخ أولا وفى المحكم عدم احتمال النسخ فهى أقسام متداخلة كذا فى التحرير (وحكمه وجوب العمل بالذى ظهر منه) اتفاقا ، وإنما اختلفوا فى أنه هل يوجب الحكم قطعا أو ظنا فعند العراقيين وأبى زيد ومتابعيه القطع خاصا كان أو عاما ، وعند الماتريدى وأتباعه الظن وهو قول عامة الأصوليين كما فى الكشف ، وينبغى أن يكون محل الاختلاف الظاهر العام ، أما الخاص فلاخلاف فى قطعيته بمعنى عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل كما سبق .

﴿ وأما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا بنفس الصيغة ﴾ بيان للقسم الثانى وهو مأخوذ من نصصت الشىء رفعته ، ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد ، وعبر بالوضوح دون الظهور لأن الوضوح فوق الظهور لأنه المذكور فى عبارة القوم فى الأقسام الثلاثة ، والمراد بقوله بمعنى من المتكلم سوقه له وهو غير ما استفيد من الصيغة فإن إطلاق اللفظ على معنى شىء وسوقه له شىء آخر غير لازم للأول فإذا دلت القرينة على أن اللفظ مسوق له فهو نص فيه ، وقالوا فى الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان قوله جاءنى ظاهرا لكون مجىء القوم غير مقصود بالسوق ، ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا لكونه مقصودا (وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل) يصرفه عن ظاهره (وهو) أى ذلك التأويل (فى حيز المجاز) فلا يخرجه عن القطع كاحتمال الخاص المجاز ، وإنما عبر بحيز المجاز دون المجاز لأن التأويل لا ينحصر فى المجاز بل قد يكون بالتخصيص وغيره ، وبه خرج تأويل المشترك فإنه لا يجعله مجازا لأنه استعمال فيما وضع له كما فى الكشف ، وقوله : على احتمال تأويل متصل

---

(١) قوله يسق ، من السوق .

بالظاهر والنص كما فى الكشف وهو بعيد والظاهر أنه خاص بالنص ، وإنما قيد به ليعلم احتماله للظاهر بالأولى .

﴿ وأما المفسر ﴾ بفتح السين من التفسير مبالغة : الفسر وهو الكشف (فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل) سواء كان ذلك لمعنى فى النص بأن كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير أو فى غيره بأن كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير (وحكمه وجوب العمل به) قطعا ويقينا لأنه أريد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ، ولهذا يحرم التفسير بالرأى دون التأويل لأنه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لأن الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا أبعد دون المفسر لأنه لا يحتمل غير المراد أصلا (على احتمال النسخ) مخرج للمحكم .

﴿ وأما المحكم فما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل ﴾ من أحكمت الشىء أتقنته وبناء محكم مصون عن الانتقاض ، وقيل من أحكمت فلانا منعته فالمعنى ما امتنع معناه عن النسخ يعنى فى زمانه عليه الصلاة والسلام كما قدمناه ، وأما لفظه فإنه يحتمل النسخ فى زمانه بأن لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض وما وقع فى بعض الشروح من تقسيم المحكم للمحكم لعينه والمحكم لغيره بانقطاع الوحى بموته صلى الله عليه وسلم فغير صحيح لأن المحكم لغيره خارج عن المبحث لأن القرآن كله محكم لغيره كما سبق (وحكمه وجوب العمل من غير احتمال) فيفيد القطع واليقين ، وقد ذكروا السوق فى النص دون المفسر والمحكم لان قوتهما تكون بوجوه مختلفة كما إذا كان الكلام فى نفسه مما لا يقبل تأويلا ولا نسخا ، أو لحقه قاطع لاحتمال التأويل أو اقترن به ما يمنع التخصيص أو يفيد الدوام والتأبيد كما فى التلويح (كقوله ـ وأحل الله البيع وحرم الربا ـ) مثال للظاهر والنص فإنه ظاهر فى الإباحة والتحريم إذ لم يسبق لذلك نص باعتبار خارج هو ردّ تسوية الكفار بينهما ، وفيه إشارة إلى أن الكلام الواحد بعينه يجوز أن يكون ظاهرا فى معنى ونصا فى معنى آخر ومثلوا لهما أيضا بقوله تعالى ـ فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ـ فهو ظاهر فى الحل نص باعتبار خارج هو قصره (١) على العدد إذ السوق له :
قال فى التحرير : وظهر من هذا المثال أن المراد بالوضعى فى المقسم تمامه أو جزؤه وإن كان فى جزئه مجازا ويفهم ضمنا بمجرد اللفظ المجاز لفهم تمام موصوفه ، ثم القرينة لنفى الزائد على الجزء لا لفهمه فلا ينافى الظاهر هذا المجاز انتهى ، وفى التلويح واستدل على

---

(١) أى الحل اه .

كونه مسوقا لإثبات العدد بوجهين : أحدهما أن حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى - وأحل لكم ماوراء ذلكم - فالحمل على قصد فائدة جديدة أولى إلا أنه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك . الثانى أن الأمر إذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لإثبات ذلك القيد كقوله عليه الصلاة والسلام « بيعوا سواء بسواء » وهذا يوافق ماقرره أئمة العربية من أن الكلام إذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الإثبات والنفى فذلك القيد هو مناط الفائدة ومتعلق الإثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه الصلاة والسلام « أدوا عن كل حر وعبد » انتهى ، وفى التحرير والحق أن كلا من أنكحوا واسم العدد لايستقل نصا (١) انتهى قالوا ومثال انفراد النص - يا أيها الناس اتقوا ربكم - وكل لفظ سيق لمفهومه . أما الظاهر فلا ينفرد إذلابد أن يساق اللفظ لغرض كذا فى التحرير (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) مثال للمفسر لأن التأكيد رفع احتمال التخصيص واعترضهم فى التوضيح فى التمثيل له بهذه الآية لأنها من قبيل المحكم لعدم احتمال الخبر النسخ والمفسر يحتمله . وفى التحرير أن المتقدمين والمتأخرين مثلوا بهذه الآية ويلزمهم أن لا يصح التمثيل لعدم احتمال النسخ وثبوته معتبر للتباين وإنما يتصور المفسر فى مفيد حكم انتهى . ومثله فى التوضيح بقوله تعالى - قاتلوا المشركين كافة - لأن قوله كافة سادّ لباب التخصيص ويحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا (إن الله بكل شيء عليم) مثال للمحكم لعدم احتماله النسخ ، وفى التحرير والأولى التمثيل بنحو قوله عليه الصلاة والسلام « الجهاد ماض إلى يوم القيامة » وكأنه ليفيد حكما شرعيا فقهيا بخلاف ما مثلوا به فإنه من أصول الدين (ويظهر التفاوت) بين هذه الأربعة قوة وضعفا (عند التعارض) وهو تقابل الحجتين مطلقا لا تقابل الحجتين على السواء إذا لا مساواة بينهما (ليصير الأدنى متروكا بالأعلى) فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لأن العمل بالأوضح والأقوى أولى وأحرى ولأن فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص ، مثاله قوله تعالى - وأحل لكم ماوراء ذلكم - ظاهر فى حل مافوق الأربع من غير المحرمات وقوله تعالى - مثنى وثلاث ورباع - نص فى وجوب الاقتصار على الأربع فيعمل به وقوله عليه الصلاة والسلام « المستحاضة تتوضأ لكل صلاة » نص فى مدلوله يحتمل التأويل بحمل الكلام على أنها للتأقيت وقوله عليه الصلاة والسلام « المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة » مفسر فيعمل به كذا فى التلويح (حتى قلنا إنه إذا تزوج امرأة إلى شهر أنه يكون متعة) مثال لتعارض النص والمفسر

---

(١) إلا بملاحظة الآخر فالمجموع منهما هو النص انتهى .

من المسائل . فإن قوله تزوجت نص فى النكاح محتمل للمتعة ، وقوله إلى شهر مفسر فيها إذ النكاح لا يقبل التأقيت فيترجح على النص وأورد عليه بأن التعارض يقتضى كلامين مستقلين وهنا كلام واحد

﴿ وأما الخفى ﴾ بيان لأقسام الخفاء المقابلة لأقسام الظهور (فما) أى لفظ (خفى مراده) أى معناه (بعارض غير الصيغة لا ينال) ذلك المراد (إلا بالطلب) فخرج بقوله بعارض الأقسام الثلاثة فإن خفاءها بنفس الصيغة ، والباء للسببية . وقوله غير الصيغة تأكيد للعارض وليس بمخرج شيئا كقوله لا ينال إلا بالطلب ، وعبارة التنقيح أخصر وأحسن وهى فإن خفى لعارض سمى خفيا وإن خفى لنفسه فإن أدرك عقلا فمشكل أو لا بل نقلا فمجمل أو لا أصلا فمتشابه ، ولكن ظاهر عباراتهم أن الخفى ما خفى معناه وليس كذلك لأن الخفاء إنما هو فى بعض أفراده فعبارة التحرير أولى . وحاصلها أن حقيقته لفظ دال على مفهوم عرض له فيما هو ببادئ الرأى من أفراده ما يخفى به كونه من أفراده إلى قليل تأمل انتهى ، وهذا القسم مقابل للظاهر ، وهو أقل أقسام الخفاء ، وقد أطلق بعضهم اسم الضدّ عليه بناء على اصطلاح الأصوليين إنه ما يقابل الشيء ويكون بينهما نهاية الخلاف سواء كانا وجوديين أو أحدهما وجودى والآخر عدمى لا على اصطلاح أهل المعقول من أنهما الأمران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد كما ذكره الهندى (وحكمه النظر فيه ليعلم أن اختفاءه لمزية أو لنقصان فيظهر المراد كآية السرقة) فإن السرقة ظاهرة المعنى لكن خفى معناها (فى حق الطرار) وهو الآخذ مال الغير ظلما وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه ، وفى المغرب الطرار الذى يطر الهمايين : أى يشقهما ويقطعهما انتهى ، وفى الفقه وإن طرّ صرّة خارجة من الكم لا يقطع وإن طرّ صرّة داخلة فيه قطع وحلّ الرباط على العكس وظاهر كلام الأصوليين أن الطرار يقطع مطلقا . وقد علمت خلافه (والنباش) وهو سارق الكفن بعد الدفن فإن اختصاصهما باسم أوجب الخفاء فى كونهما من أفراد السرقة إلى أن يظهر بالتأمل أنه فى الطرار لزيادة فى معنى السرقة فيثبت فيه حده دلالة لا قياسا ، وفى النباش لنقصان فيها باعتبار اختلال الحرز فلم يثبت الحد فى حقه أطلق فى النباش فشمل ما إذا كان القبر فى بيت مقفل على الأصح وسواء سرق الكفن أو غيره لأن البيت خرج عن أن يكون حرزا بوجود القبر فيه .

﴿ وأما المشكل فهو الداخل فى إشكاله ﴾ بفتح الهمز بمعنى الأمثال ، والمراد به ما فوق الواحد فهو مأخوذ من أشكل على كذا إذا دخل فى أشكاله وأمثاله بحيث لا يعرف إلا بدليل يتميز به ؛ وحاصله كما فى التحرير أنه لفظ تعدّدت فيه المعانى الاستعمالية مع العلم بالاشتراك

ولا معين أو تجويزها مجازية أو بعضها إلى التأمل ، ولا يشكل بصدقه على المشترك كما فى قوله تعالى - فأتوا حرثكم أنى شئتم - لاستعماله كأين وكيف إلى أن تؤمل فظهر الثانى بقرينة الحرث وتحريم الأذى انتهى . وفى التقويم المشكل هو الذى أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعنى الذى وضع له واضع اللغة الإسم أو إرادة المستعير لدقة المعنى فى نفسه لا بعارض حيلة فكان هذا الخفاء فوق الذى بعارض حيلة حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون إلى الفرق بينهما وفى تفسير الجلالين - فأتوا حرثكم - أى محله وهو القبل - أنى - كيف شئتم من قيام وقعود واضجاع وإقبال وإدبار . وفى التنقيح والمشكل إما الغموض فى المعنى نحو - وإن كنتم جنبا فاطهروا - فإن غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الإشكال فى الفم فإنه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق ، وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول الشىء فى الفم فاعتبرنا الوجهين فألحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى وبالباطن فى الصغرى أو لاستعارة بديعة نحو - قوارير من فضة - انتهى لأن القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة ، فبعد التأمل ظهر أن صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة (وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الإقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد) ظاهر فى أنه يتأمل فى نفس الصيغة ، وليس كذلك لأن الخفى كذلك والظاهر ما فى التقويم من أن حكم الخفى وجوب الطلب بتأمله فى نفسه حتى يظهر ، وحكم المشكل وجوب الطلب بتأمله فى نظيره من كلام العرب مما عقل معناه انتهى . والمراد بالتأمل التكلف والاجتهاد فى الفكر ليتميز المعنى عن أمثاله .

﴿ وأما المجمل ﴾ من أجمل الحساب رده إلى الجملة وأجمل الأمر أبهمه (فما) أى لفظ (ازدحمت فيه المعانى) أى تواردت على اللفظ من غير رجحان لأحدها سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالهلوع أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا : وحاصله كما فى التحرير ما كان لمتعدد لا يعرف إلا ببيان كمشترك تعذر ترجيحه كوصية لمواليه حتى بطلت فيمن له الجهتان ، أو إبهام متكلم لوضعه لغير ما عرف كالأسماء الشرعية انتهى (واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار من المجمل ثم الطلب والتأمل) يعنى إن احتيج إليهما كما قيده به فى التنقيح ، وليس المراد أن كل مجمل بعد بيان المجمل يحتاج إلى الطلب والتأمل ، فالصلاة بيانها شاف فلم تحتج إلى تأمل بعد ، وبيان الربا غير شاف صار به المجمل مؤولا وهو يحتاج إلى الطلب والتأمل كما فى الكشف . فالرجوع إلى الاستفسار فى كل مجمل ، والطلب والتأمل إنما هو فى البعض : وأورد عليه صدقه على المتشابه ، وهو غفلة لأنه لا يدرك بالرجوع

إلى الاستفسار (كالصلاة) فإنها فى اللغة الدعاء ثم وضعها الشارع لأفعال وأقوال، وهى مجملة بينه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله وفعله (والزكاة) فإنها فى اللغة النماء، ثم وضعها الشارع لجزء من المال وبينه النبى صلى الله عليه وسلم.

﴿ وأما المتشابه: فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ﴾ أى فى الدنيا كالصفات فى نحو اليد والعين والأفعال كالنزول. وإلى هنا ظهر أن الأسماء الثلاثة من المشكل والمجمل والمتشابه مع الاستعمال لا الوضع بخلاف المشترك، وفى التحرير والأكثر على إمكان دركه خلافا للحنفية وحقيقة الخلاف فى وجود قسم لا يمكن دركه فالحنفية أثبتوه. ولا يخفى أنه بحث عن قسم شرعى استتبع لا لغوى فجاز عندهم اتباعه طلبا للتأويل وامتنع عندنا فلا يحل طلبه. ولا نزاع فى عدم امتناع الخطاب بما لا يفهم ابتلاء للراسخين بإيجاب اعتقاد الحقية وترك الطلب تسليما وعجزا بل النزاع فى وقوعه: فالحنفية نعم لقوله تعالى - وما يعلم تأويله إلا الله - وأما قوله - والراسخون - فهو عطف جملة، والحبر يقولون لأنه تعالى ذكر أن من الكتاب متشابها يبتغى تأويله قسم وصفهم بالزيغ، فلو اقتصر على هذا القسم لحكم بمقابلهم. وهو قسم بلا زيغ لا يبتغون تأويله على وزان - فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم فى رحمة منه - اقتضى مقابله فتركه، فكيف وقد صرح بذكر مقابله بقوله تعالى - والراسخون - وصحت جملة التسليم وهى قوله - يقولون آمنا به - خبرا عنه فيجب اعتباره كذلك. فإن قيل قسم الزيغ هم المتبعون ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل. فالقسم المحكوم بمقابلته يبتغى الأمرين قلنا قسم الزيغ بابتغاء كل لا المجموع إذ الأصل استقلال الأوصاف ولأن جملة يقولون حينئذ حال، ومعنى متعلقها وهو آمنا به ينبئ عن موجب عطف المفرد لأن مثله فى عادة الاستعمال يقال للعجز والتسليم إلى آخره (وحكمه اعتقاد الحقية قبل يوم الإصابة) أى القيامة لأنه يصير معلوما ومنكشفا فى الآخرة. والمراد فى حقنا لأن المتشابهات كانت معلومة للنبى صلى الله عليه وسلم كما ذكره فخر الإسلام. وفى التنقيح فكما ابتلى من له ضرب جهل بالإمعان فى السير ابتلى الراسخ فى العلم بالتوقف، وهذا أعظمهما بلوى وأعمهما جدوى (وهذا كالمقطعات فى أوائل السور) مثل الم سميت بذلك لأنها أسماء حروف يجب أن يقطع فى التكلم كل منها عن الآخر على هيئته، ولم يطلق عليها حروفا لأنها أسماء ومن أطلقها عليها فمجاز، لأن مدلولاتها حروف، أو لأن الحرف يطلق على الكلمة كذا فى التلويح.

﴿ وأما الحقيقة ﴾ شروع فى القسم الثالث وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى ولفظ الحقيقة مشترك على ذات الشىء وعلى اللفظ المستعمل فيما وضع له فإطلاق الحقيقة

على اللفظ المذكور حقيقة لغوية أيضا . وهو الأصح لأن الحقيقة اسم للثابت لغة كذا فى الكشف (اسم لكل لفظ) متناول للمهمل أيضا وإشارة إلى أنها من خواص الألفاظ فإطلاق بعض الناس الحقيقة والمجاز على المعنى إما مجاز أو من خطأ العوام كذا فى التوضيح وتعقبه (١) فى التلويح بتعيين أنه مجاز : وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص (أريد به ما وضع له) مخرج للمهمل والمجاز والغلط : والمعنى استعمل فيما وضع له فخرج أيضا ماوضع ولم يستعمل فلايوصف اللفظ قبل الاستعمال بهما ، وما فى بعض الشروح من أنه يلزم على عبارته أن يكون اللفظ فى ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك غير صحيح لأنه فى ابتداء وضعه لم يرد به ماوضع له بل خصص أمر باعتبار لأن يوضع له اللفظ ولو كان ذلك الاعتبار اعتبار أنه وضع له لكان قبل الوضع تخصصه لأن يوضع له بالوضع وهو محال كذا فى التقرير وقدمنا معنى الوضع فى الخاص وأطلقه فشمل الشرعى واللغوى والعرفى خاصا كالرفع للنجاة وعاما كالدابة . فالمعتبر فيهاهو الوضع بشىء منها وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة ولايشترط فى الحقيقة أن تكون موضوعة لذلك المعنى فى جميع الأوضاع ولا فى المجاز أن لا يكون موضوعا لمعناه فى شىء من الأوضاع ، ولذا زاد فى التحرير فى عرف به ذلك الاستعمال ؛ وفى التوضيح بالحيثية التى يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعى وفى التحرير ويدخل فى الحقيقة المنقول والمرتجل وتمام تحقيقه فى التلويح ، وزاد فى جمع الجوامع ابتداء لإخراج المجاز ، وهو مفسد للحد لأنه يخل بعكسه لصدق الحقيقة (٢) على المشترك فى المتأخر وضعه له كذا فى التحرير وإن كان قد أجاب عنه السعد فى حاشيته العضد (وحكمها وجود ماوضع له خاصا كان أو عاما) أى ثبوت حكمه قطعا كقوله تعالى ـ اركعوا ـ فإنه خاص فى المأمور به عام فى المأمور .

﴿ وأما المجاز فاسم لما أريد به غير ماوضع له لمناسبة بينهما ﴾ فخرجت الحقيقة واستعمال لفظ الأرض فى السماء لعدم المناسبة المشهورة بينهما غلطا والعلم المنقول كفضل . واختلف فى إخراج الهزل بقيد المناسبة ، فقيل لم يدخل لأنه لم يرد به شىء وعليه الهندى ، وقيل خرج بها لأنه أريد به غير ماوضع له ، وهو ظاهر الكتاب فى تعريف الهزل ، وكذا خرج

---

(١) قوله وتعقبه فى التلويح الخ أجاب السيد الشريف قدس سره بأن المصنف أراد أن من يطلق الحقيقة على المعنى إن أطلق بعد ملاحظة الملابسة التى بين اللفظ والمعنى فمجاز وإلا فخطأ صريح لا يليق من الخواص ، فحينئذ يكون حمله على خطأ الخواص من خطأ العوام اهـ .

(٢) قوله لصدق الحقيقة الخ : أى وهذه الزيادة تمنع صدق الحد عليه اهـ .

بها المجاز بالزيادة وتحقيقه فى التلويح ، وينقسم المجاز كالحقيقة إلى الثلاث ، وفى التحرير واعلم أن الوضع قد يكون لقاعدة كلية جزئيات موضوعها ألفاظ مخصوصة ، ولمعنى خاص وهو الوضع الشخصى والأول النوعى . وينقسم إلى مايدل جزئى موضوع متعلقه بنفسه وهو وضع قواعد التركيب والتصاريف ، وإلى مايدل بالقرينة وهو وضع المجاز كقول الواضع كل مفرد بين مسماه وغير مشترك اعتبرته : أى استعملت فى الغير باعتباره فلكل واحد من الناس ذلك مع قرينة . ولفظ الوضع حقيقة عرفية فى كل من الأولين (١) مجاز فى الثالث وهو مايدل بالقرينة إذ لا يفهم بدون تقييده (٢) وظهر اقتضاء المجاز وضعين للفظ والمعنى وهو نوع العلاقة وسيأتى بيانها . وفى التنقيح ثم كل من الحقيقة والمجاز إما فى المفرد وقد مر تعريفهما وإما فى الجملة ؛ فإن نسب المتكلم الفعل إلى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية . وإن نسب إلى غيره لمناسبة بين الفعل والمنسوب إليه فالنسبة مجازية نحو أنبت الربيع البقل انتهى . وظاهره أنهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الأكثرين دون الإسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز إلا أن اتصاف الكلام بهما إنما هو باعتبار الإسناد . وفى بعض الشروح (٣) أن إطلاق المجاز على اللفظ مجاز لأن المجاز مجوز من الجواز بمعنى العبور وهو حقيقة فى الأجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل إلى آخر وفيه نظر ، ففى ضياء الحلوم المجاز نقيض الحقيقة انتهى ، فثبت أنه لغوى (وحكمه وجود ما استعير له) أى ثبوت الحكم للمعنى المستعار له (خاصا كان أو عاما)

---

(١) قوله فى كل من الأولين : أى الشخصى والنوعى الدال جزئى موضوع متعلقه بنفسه وإنما كان وصف الوضع حقيقة عرفية فيهما لتبادر كل منهما إلى الفهم من إطلاق لفظ الوضع .

(٢) قوله بدون تقييده : أى الوضع بالمجاز كأن يقال وضع المجاز فاندفع بهذا التحقيق ما قيل على حد الحقيقة إن أريد بالوضع الشخصى خرج من الحقيقة كثير من الحقائق كالمثنى والمصغر والمنسوب وكل ما يكون دلالته بحسب الهيئة دون المادة ؛ لأنها إنما هى موضوعة بالنوع لا بالشخص أو أريد به مطلق الوضع الأعمّ من الشخصى والنوعى دخل المجاز فى تعريف الحقيقة لأنه موضوع بالنوع وإنما اندفع لأن المراد به مايتبادر إلى الفهم من إطلاقه وهو تعيين اللفظ بإزاء المعنى بنفسه : أى لا بضميمة قرينة إليه فيدخل الحقائق المذكورة ولا يدخل المجاز .

(٣) قوله وفى بعض الشروح : مراده شرح العلامة ابن ملك المشهور بابن فرشتة واسمه عبد اللطيف اهـ .

إذا اقترن به شيء من أداة العموم كالمعرّف باللام ونحوه ، ولا خلاف فى أنه لا يعم جميع مايصلح له اللفظ من أنواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك، وإنما محله ما إذا استعمل باعتبار أحد الأنواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله والصحيح أنه يعم جميع أفراد ذلك المعنى لما سبق من أن هذه الصيغة للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة فى المعانى الحقيقية والمجازية (وقال الشافعى : لاعموم للمجاز) أى فيما تجوّز عنه (لأنه ضرورى) أى لكونه ثابتا على خلاف الأصل للحاجة وهى تندفع فى المقترن بأداة عموم ببعض الأفراد فلا يراد به جميعها إلا بقرينة كالاستثناء فى قولهم : ماجاءنى الأسود الرماة إلا زيدا كذا فى شرح جمع الجوامع . وبه اندفع مافى التلويح من أنه لايتصور لأحد نزاع فى صحة قولنا جاءنى الأسود الرماة إلا زيدا لما علمت أن عمومه بالقرينة وليس الكلام فيه .

واعلم أن المصنف نسب هذا القول للشافعى ، وفى بعض كتب الحنفية نسب إلى بعض أصحابه ونسبه ابن السبكى إلى بعض الحنفية وضعفه وصحح القول بعمومه ، وبهذا ظهر أن الأصح فى المذهبين القول بعمومه (وإنا نقول عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة) وإلا لما وجدت حقيقة إلا وأن تكون عامة والواقع خلافه (بل لدلالة زائدة على ذلك) وهى أدوات العموم ، فإذا وجدت الدلالة فى المجاز وجب القول بعمومه ، وتعقبه فى التلويح بأنه يجوز أن يكون المؤثر فى العموم هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أن لا يكون لها دخل فى التأثير ولو سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعا انتهى ، فالأولى الاستدلال بماسبق للصحيح (وكيف يقال إنه ضرورى وقد كثر ذلك فى كتاب الله تعالى) والله تعالى منزه عن الضرورة ، هذا إن أريد بكونه ضروريا من جهة المتكلم فى الاستعمال ولأن للمتكلم فى أداء المعنى طريقين : أحدهما حقيقة والآخر مجاز يختار أيهما شاء بل فى طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة فى الكلام : أى علوّ درجته وارتفاع طبقته ماليس فى الحقيقة ، وإن أريد بالضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى أنه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز بالضرورة لئلا يلزم إلغاء الكلام فلا نسلم أن الضرورة بهذا المعنى تنافى العموم فإنه يتعلق بدلالة اللفظ ، فعند الضرورة يحمل على ما احتمله اللفظ خاصا كان أو عاما بخلاف المقتضى بالفتح فإنه لازم عقلى غير ملفوظ فيقتصر على ما يحصل به صحة الكلام من غير إثبات العموم الذى هو من صفات اللفظ خاصة ، ولا يخفى أن التعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم مما لا يعقل أصلا لجواز أن لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع أفراد مراده بالحقيقة فيضطر إلى المجاز فكما يتصور الاضطرار إلى المجاز لأجل المعنى الخاص فكذا لأجل المعنى

العام ، وإنما يلائمه بعض الملاءمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام كما مر :
فإن قيل قد سبق أن العموم إنما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة إلى المعنى المجازى ليس بموضوع . قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع كذا فى التلويح (ولهذا) أى ولأجل أن العموم يجرى فى المجاز (جعلنا لفظة الصاع فى حديث ابن عمر) وهو قوله عليه الصلاة والسلام « لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين » كما ذكره الزيلعى وهو مروى أيضا عن غير ابن عمر . قال الجلال المحلى : والحديث فى مسلم عن أبى سعيد الخدرى قال « كنا نرزق تمر الجمع فكنا نبيع الصاعين بالصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : لا تبيعوا صاعى تمر بصاع ولا صاعى حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين » انتهى (عاما فيما يحله) أى مكيل الصاع بمكيل الصاعين وعلى قول بعض الشافعية المراد بعض المكيل وهو المطعوم لما ثبت عندهم من أن علة الربا فى غير الذهب والفضة الطعم وعلى الأصح عندهم أن المجاز يخص عمومه بما أثبت عليه الطعم فيسقط تعلق الحنفية به فى الربا فى الجص ونحوه ذكره الجلال المحلى .

والحاصل أن هذا الحديث لا يتعين دليلا لأحد لا فى الأصل ولا فى الفرع ، وقد علمت أن الصاع روى معرفا ومنكرا فى سياق النفى وكل منهما للعموم (والحقيقة لا تسقط عن المسمى) بيان لبعض علاماتها وهى عدم صحة نفى ما عرف حقيقيا له فى الواقع (بخلاف المجاز) فإن صحة النفى علامة له ، وتعقبه ابن الحاجب بأنه يؤدى إلى الدور ، لأن صحة النفى تتوقف على معرفة المجاز فلو عرفناه بصحة النفى لزم الدور ، ورده العلامة منصور القاآنى بأن معرفة كونه مجازا فى الحال تتوقف على صحة النفى فى مجارى استعمالاتهم وذلك لا يتوقف على كونه مجازا فى الحال فلا دور انتهى ، والظاهر أن كلام المصنف إنما هو بيان لحكم الحقيقة لا بيان لعلامتها ، وفى التحرير يعرف المجاز بتصريحهم باسمه أو حدّه أو بعض لوازمه وبصحة النفى وبتبادر غيره لولا القرينة وبعدم اطراده على خلاف ما عرف لمسماه وبالتزام تقييده ، وبتوقف إطلاقه على متعلقه وتمامه فيه (ومتى أمكن العمل بها) أى بالحقيقة (سقط المجاز) لكونه خلفا عنها فلا يعارضها فهو متفرع على كونه خلفا عنها ، ولو أخره إلى بحث الخلفية لكان أولى (فيكون العقد) فى قوله تعالى - ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته - الآية (لما ينعقد) حقيقة وهو مجموع اللفظ المستعقب حكمه ، واختلف كلامهم فى بيان الحقيقة فظاهر الكتاب أن مجموع اللفظ هو الحقيقة وأن العزم مجاز وفى غيره أن أصل العقد عقد الحبل وهو شدّ بعضه ببعض ، ثم استعير للألفاظ التى

عقد بعضها ببعض لإيجاب حكم، ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو العزم، والتوفيق بين كلامهم أن ما فى الكتاب حقيقة ، شرعية وإن كان مجازا لغويا أو أن المجاز لما كان أقرب إلى الحقيقة والشيء إذا قرب من شيء أخذ حكمه فسماه حقيقة مجازا كما أشار إليه الأكمل (دون العزم) على الفعل الذى هو سبب له لكونه مجازا لا يصار إليه عند إمكان الحقيقة فلا تجب الكفارة فى الغموس وهى حلفه على أمر ماض أو حال يتعمد الكذب فيه لأنها لا تجب إلا فى المنعقدة وهى مجاز فى المكسوبة بالقلب لما قدمنا لعدم الانعقاد لعدم استعقابها وجوب البر لتعذره ، وتعقبه فى التحرير بأن كونها حقيقة فى العقد إنما هو فى عرف أهل الشرع وهو لا يستلزمه (١) فى عرف الشارع وهو المراد (٢) لأنه فى لفظه بل على أنه إن كان فى عرف الشارع كذلك وإلا فالمجاز الأول (٣) بالنسبة إلى العزم لقربه (٤) وحاصله أن العقد إن كان حقيقة فى كلام الشارع فبها وإلا فهو أولى لأنه المجاز الأول (والنكاح للوطء) حقيقة فى قوله تعالى ـ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء ـ (دون العقد) لكونه مجازا يتعين حمله على الحقيقة فحرمت مزنية الأب على الإبن وحرمة ما عقد عليها الأب ولم يطأها بالإجماع لا بالآية لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ، وهذه طريقة البعض وعامة المشايخ والمفسرين أن المراد به فى الآية العقد حتى قال فى الكشاف فى تفسير الأحزاب لم يرد لفظ فى كتاب الله تعالى من النكاح إلا فى معنى العقد لأنه فى معنى الوطء من باب التصريح به ، ومن آداب القرآن الكناية عنه بلفظ المماسة والقربان انتهى ، وعلى هذا فحرمة مزنيته بدليل آخر .

واعلم أن كونه للوطء ويتعين العمل به إنما هو فيما إذا أمكنا ، أما إذا لم يمكن أحدهما تعين الممكن ، فلو قال لزوجته أو أمته إن نكحتك تعين الوطء فلو تزوجها بعد إبانة أو عتق لم يحنث قبل الوطء وحنث به ، ولو قال ذلك لأجنبية تعين العقد فلا يحنث بوطئها

---

(١) قوله : وهو لا يستلزمه . قال فى التحرير : ويدفع هذا بأن الأصل فى مثله استصحاب ما قبله إلا بناف له ولم يوجد النافى له اهـ فأنت تراه دفع التعقب الذى اقتصر عليه الشارح .

(٢) قوله وهو المراد : أى عرف الشارع هو المراد لأنه : أى المجاز فى لفظه : أى لفظ الشارع اهـ .

(٣) قوله وإلا فالمجاز الأول : أى وإن لم يكن العقد فى هذا حقيقة فهو المجاز الأول عن الحقيقة اللغوية التى هى شدّ بعض الحبل ببعض .

(٤) قوله لقربه : أى أكثر من العزم والمجاز الأقرب مقدم .

كما فى الكشف ، ثم قيل فى مثالى العقد والنكاح استعارة المسبب للسبب وهو ممنوع عندنا أجيب بأن المسبب فيهما مخصوص بالسبب لأن انعقاداللفظين لايصير عقدا إلا بالقصد ، ولذا لا ينعقد ممن ليس له قصد صحيح ، وكذلك الوطء مخصوص بالعقد على حسب وضع الشرع فإن المقصود من الإماء الاستخدام ووطؤهن من باب الاستخدام كذا فى التقرير (ويستحيل اجتماعهما) أى الحقيقة والمجاز (مرادين) أى مقصودين بالحكم (بلفظ واحد) بأن يستعمل اللفظ ويراد فى إطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بأن يكون كل منهما متعلق الحكم مثل أن تقول لا تقتل الأسد أو الأسدين أو الأسود وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث إنه موضوع له ، والآخر من حيث إنه متعلق به بنوع علاقة ، ولا شك أن اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجاز وهو محل النزاع فعندنا لا وعند الشافعى هو جائز قيد بكونهما مرادين لأنه لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من أفراده (١) وهو المعبر عنه بعموم المجاز كما أنه لا نزاع فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا ، وكما أنه لا نزاع فى الامتناع فيما لا يمكن الجمع كافعل أمرا وتهديدا ، وكما أنه لا نزاع على قول المحققين فى امتناع تعميم المعانى المجازية كلا أشترى لشراء الوكيل والسوم (٢) كما فى التحرير لكن فى شرح جمع الجوامع (٣) الراجح عندهم صحة إرادة المجازيين إن قامت قرينة عليهما أو تساويا ولا قرينة بين أحدهما وأطلق فى اللفظ الواحد فشمل المفرد وغيره ، وخصصه فى التحرير بالمفرد وصحح جوازه فى غيره لغة أيضا لتضمنه (٤) المتعدد فكل لفظ لمعنى وقد ثبت من كلامهم القلم أحد اللسانين (٥) والخال أحد الأبوين انتهى ، ورده فى التقرير بأن

---

(١) قوله يكون المعنى الحقيقى من أفراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الأرض ووضع القدم فى الدخول اه تلويح .

(٢) قوله لشراء الوكيل والسوم فإن كلا منهما معنى مجازى لقوله لا أشترى .

(٣) قوله لكن فى شرح جمع الجوامع ، هذا استدراك وارد بعد قول التحرير والتعميم فى المجازية ، قيل على الخلاف والمحققون لاخلاف فى منعه ، وقال ذلك بعد اطلاعه على غير ماحققه فكيف يستدرك بما هو تاركه قصدا لضعفه فتأمل .

(٤) قوله لتضمنه : أى غير المفرد ، والمراد بالمفرد هنا ما ليس مثنى ولا مجموعا شرح التحرير .

(٥) قوله القلم أحد اللسانين الخ ، فأريد بأحد اللسانين القلم وهو معنى مجازى للسان وباللسان الآخر الجارحة وهو معنى حقيقى له وبأحد الأبوين الخال وهو معنى مجازى للأب وبالآخر من ولده وهو معنى حقيقى له شرح التحرير .

الجمع يفيد جميع ما اقتضاه المفرد فإن كان متساويا لمعنييه كان الجمع كذلك وإن كان لا يفيد سوى أحد المعنيين كان الجمع كذلك انتهى لكن ظاهر ما فى التحرير أنك إذا قلت رأيت أسدين ، فمعنى الجمع إرادة وقوع الرؤية على اثنين الحيوان المفترس والرجل الشجاع ، وظاهر ما فى التقرير أن معنى الجمع فى مثله وقوع الرؤية على أربعة اثنين حقيقة واثنين مجازا فعلى هذا فمن جوّز الجمع فى غير المفرد أراد ما فى التحرير ومن منعه أراد معنى ما فى التقرير . ثم اعلم أن ما فى التحرير إنما هو فى الجمع لغة ، وأما على أصولنا فلا يجوز الجمع بينهما فى غير المفرد كالمفرد قطعا لتمثيلهم له بالموالى والأبناء وكل منهما ليس بمفرد فالحق ما فى التقرير من عدمه مطلقا ، واختلف فى سبب امتناع الجمع بينهما ، فقيل يمتنع عقلا ولغة والحق جوازه عقلا لصحة إرادة متعدد به قطعا وكونه لبعضها لا يمنع عقلا إرادة غيره معه بعد صحة طريقه ، إذ حاصله نصب ما يوجب الانتقال من لفظ بوضع وقرينة . لا يقال المجازى يستلزم معاند الحقيقى وهو قرينة عدم إرادته لأنه استلزام بلا موجب بل اللازم قرينة المجازى إلا أن يقصد عدم الحقيقى وهو غير لازم الاستعمال عقلا ، نعم يلزم عقلا كونه حقيقة ومجازا فى استعمال واحد وهم ينفونه . لا يقال بل مجاز فى المجموع وهو غير أحدهما لأنه لكل . لأنا نقول إن كلا متعلق الحكم لا المجموع لكن نفيه غير عقلى بل يصح عقلا أن يستعمل حقيقة لإرادة الحقيقى ومجازا لنحوه كذا فى التحرير تبعا للتلويح من أن الحق جوازه عقلا ، وفى التقرير الحق أنه لا يجوز عقلا لأن إرادتهما جميعا من حيث الحقيقة والمجاز لابد فيها من توجه الذهن إلى أن أحدهما حقيقة والآخر مجاز وكل منهما قضية ، والذهن لا يتوجه فى حالة واحدة إلى حكمين باتفاق العقلاء ، وإنما اختلف فيه توجه العقل فى حالة واحدة إلى تصوّرين انتهى ، واستدل لمنع الجمع لغة بعدم تبادر غير الوضعى الواحد بنفى غير الحقيقى حقيقة ، وعدم العلاقة ينفيه مجازا والمصنف رحمه الله اختار أن المنع عقلى أيضا ، فلذا قال (كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية فى زمان واحد) فإن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص ، ورده فى التلويح بأنه إن كان إثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لأن الامتناع فى المقيس عليه مبنى على أن استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وإن كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلابد من الدليل على استحالة إرادة المعنيين فإنها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على أنا لا نجعل اللفظ عند إرادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا انتهى ، وفى التحرير وقول بعض الحنفية يستحيل كالثوب ملكا وعارية تهافت إذ ذاك فى الطرف الحقيقى انتهى . وتوضيحه أنه إنما يستحيل فى الثوب إذا كان كل من الملك والعارية حقيقيا فى زمن واحد ، وأما إذا كان

أحدهما حقيقة والآخر مجازا باعتبار ما كان فلا استحالة فلا يصح التشبيه ، ومن الفروع الغريبة المتفرعة على امتناع الجمع مافى الظهيرية لوقال لزوجته وأمته أعتقتكما ونوى طلاق زوجته وعتق أمته عتقت أمته ولا تطلق زوجته وهو دال على عدم جواز الجمع فى المثنى كالمفرد عندنا ومسألة الوصية دالة على منعه فى الجمع أيضا (حتى إن الوصية للموالى لا تتناول موالى الموالى) لأن إطلاق المولى على المعتق حقيقة وعلى معتق المعتق مجاز والجمع بينهما ممتنع فاختص بها مواليه ولا ينافيه ماقدمناه فى المشترك من أن الوصية للموالى باطلة لأن الكلام هناك فيما إذا كان للموصى موالى أعتقوه وموالى أعتقهم وإطلاق المولى عليهما بالاشتراك ولا عموم للمشترك ولا بيان فبطلت وهنا فيما إذا لم يكن عليه ولاء لأحد والوقف كالوصية فى المسألتين كما ذكره الخصاف وقيد بوجود النوعين لأنه لو أوصى لمواليه ، وليس له إلا موالى الموالى استحقوا الوصية اتفاقا لتعين المجاز حينئذ كما أشار إليه فى التحرير (وإذا كان له معتق) بفتح التاء (واحد يستحق النصف) أى نصف الموصى به سواء كان الموصى به الثلث أو أقل أو أكثر عند الإجازة أو عدم وارث ولم يذكر حكم النصف الثانى للاختلاف فعند الإمام يرد إلى الورثة ولا يعطى لموالى الموالى لما تقدم من امتناع الجمع وعندهما يكون النصف لموالى الموالى عملا بعموم المجاز كما فى التحرير وأشار باستحقاق الواحد النصف إلى أن الجمع هنا أقله اثنان كما قدمه من أن الحكم فى الوصايا كالمواريث ولم يذكر حكم أولاد المعتق بفتح التاء عند عدمه وهم كهو عند عدمه (ولا يلحق غير الخمر بالخمر) فى إيجاب الحد كالمنصف والمثلث من الأشربة بقوله عليه الصلاة والسلام « من شرب الخمر فاجلدوه » لأن الخمر حقيقة النيء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد وإطلاقها على غيره مجاز فلا يراد لامتناع الجمع وإنما وجب الحد عند السكر بالإجماع .

ثم اعلم أن عدم الإلحاق إنما هو فى إيجاب الحد أما الحرمة فثابتة فى الأشربة المحرمة كما علم فى الفقه (ولا يراد بنو بنيه فى الوصية لأبنائه) يعنى لو أوصى لأبناء فلان اختص بها بنوه لصلبه لأنه الحقيقة فلا شيء لبنى بنيه لأنه مجاز فلا يراد معها لامتناع الجمع وعندهما استحقها الجميع عملا بعموم المجاز حيث أطلق الأبناء عرفا على الفريقين ؛ ولو أوصى لأبنائه وله ذكور وإناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والإناث عندهما وهو أحد قولى أبى حنيفة وإن كانت له إناث خاصة فلا شيء لهن ، وإن أوصى لأولاده فللذكور والإناث الصلبية مختلفة أو منفردة وإن كان له أولاد وأولاد ابن فعنده يستحق الصلبية وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة اتفاقا لأن الأولاد لا تطلق عرفا على أولاد الإبن بخلاف الأبناء كذا فى التلويح (ولا يراد المس باليد فى قوله تعالى - أو لامستم النساء - لأن الحقيقة فيما سوى

الأخير) وهى المسائل الثلاث وهى الوصية للموالى وإلحاق غير الخمر بها والوصية لأبناء فلان (والمجاز فيه) أى فى الأخير وهو الجماع (مراد) اتفاقا فإن القائل بأن المس باليد ناقض مستدلا به قال بأن التيمم للجنب جائز مستدلا به أيضا (فلم يبق الآخر) بالفتح وهو المجاز فى المسائل الثلاث والحقيقة فى الأخير (مرادا) لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز الذى قد أثبتنا امتناعه ، وما ذهب إليه المصنف تبعا لفخر الإسلام من أن حقيقة اللمس المس باليد ومجازه الجماع هو أحد الطريقين والآخر عكسه ومشى عليه بعض الفقهاء وهو موافق لتفسير ابن عباس فإنه فسره بالجماع ولقول أهل اللغة حتى قال ابن السكيت اللمس إذا قرن بالمرأة يراد به الجماع تقول العرب لمست المرأة : أى جامعتها (وفى الاستئمان على الأبناء والموالى يدخل الفروع) جواب عما أورد على المسألة الأولى والثالثة ، وتقريره لو قال الكفار أمنونا على أبنائنا وأولادنا فإن أبناءهم يدخلون فى رواية الاستحسان مع لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز (لأن ظاهر الاسم صار شبهة) يعنى أن شمول الأمان إياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة أن الأمان لحقن الدم ، وهو مبنى على التوسع إذ الإنسان بنيان الرب تعالى فيبنى على الشبهات واسم الأبناء قد يتناول جميع الفروع مثل بنى آدم وبنى هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة أثبت بها الأمان فيما هو تابع فى الخلقة وفى إطلاق الاسم (بخلاف الاستئمان على الآباء والأمهات حيث لا يدخل الأجداد والجدات) جواب عما أورد على الجواب من أن دخول الفروع لظاهر الاسم المورث للشبهة فإنه يقتضى دخول الأصول فى الآباء والأمهات لظاهر الاسم (لأن ذلك) الدخول (بطريق التبعية فيليق بالفروع) لكونهم تبعا فى الخلقة (دون الأصول) لأن الأصالة الخلقية تعارضه . وحاصله أن الأصالة فى الخلق تمنع التبعية فى الدخول فى اللفظ . وأورد عليه إعطاء الجد السدس لعدم الأب بإعطائه الأبوين . وأجيب بأنه ليس به بل بدليل آخر مستقل وتعقبهم فى التحرير بأنه مخالف لقولهم الأم الأصل لغة ، وقول بعضهم البنات الفروع لغة وأيضا إذا صرف الاحتياط عن الاقتصار فى الأبناء ، فصرفه إلى عموم المجاز فى الفروع والأصول أوجه فيدخلون انتهى .

وحاصله التسوية بين الفروع والأصول فى الدخول لكن لا بطريق التبعية بل لأن الإبن مجاز عن الفرع والأب أو الأم مجاز عن الأصل ، ودليل المجاز الاحتياط فى حقن الدم كما أن دليل المجاز فى ـ حرمت عليكم أمهاتكم ـ الإجماع على حرمة الجدات ، وقد يقال إن الاحتياط لما لم يكن دليلا قطعيا وعارضه معارض وهو عدم صلاحية الأصول للتبعية للفروع سقط وفى حرمة الجدات حصل الدليل القطعى أعنى الإجماع فلم يسقط دليل المجاز

لمعارض ضعيف فافترقا (وإنما يقع) الحلف (على الملك والإجارة) فيما إذا حلف لايدخل دار فلان مع أن الحقيقة داره المملوكة والمجاز داره بالإجارة ، وقد قلتم يحنث الحالف مطلقا وفيه الجمع الممتنع (والدخول حافيا ومنتعلا فيما إذا حلف لايضع قدمه فى دار فلان) ولم يكن له نية فإنه يحنث كيفما دخل مع أن وضع القدم حقيقة فى الحافى لأن حقيقة وضع الشيء فى الشيء أن يجعل الثانى ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم فى الكيس ومجاز فى المنتعل (باعتبار عموم المجاز) جواب عما أورد على الأصل السابق من المسألتين فإن ظاهرهما لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز ، وقدمنا أن معنى العموم المجاز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من أفراده (وهو) فى المسألة الثانية (الدخول) فهو مجاز عن وضع القدم لكون المعنى الحقيقى مهجورا إذ لو اضطجع ووضع القدمين فى الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لايقال إنه وضع القدم فى الدار ولهذا لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كما ذكره قاضيخان .

والحاصل أن قوله لايضع قدمه له حقيقة لغوية ، وهو وضعه دخل أولا وهى مهجورة فلا يحنث بها ، وله حقيقة عرفية وهى الدخول ماشيا وهى غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا كما لو نوى الدخول حافيا لم يحنث منتعلا وله مجاز وهو الدخول من باب ذكر السبب وإرادة المسبب، فيحنث كيف دخل باعتبار عمومه ماشيا أو راكبا حافيا أو منتعلا عند عدم النية (ونسبة السكنى) بالرفع عطف على الدخول جواب عن الأولى يعنى يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة إلى فلان نسبة السكنى إما حقيقة وإما دلالة حتى لو كانت ملك فلان وليس بساكنها يحنث بالدخول فيها مطلقا كما فى الخانية والظهيرية أو بشرط أن لايكون غيره ساكنا فيها ذكره شمس الأئمة ونسبة السكنى تعم الملك والإجارة والعارية فيحنث مطلقا باعتبار عموم المجاز ، وظاهر ما فى التحرير أن الحنث بالسكنى والملك إنما هو بالحقيقة فإنه قال والجواب أن حقيقة إضافة الدار بالاختصاص ، وهو بالسكنى والملك فيحنث بمملوكة غير مسكونة كقاضيخان خلافا للسرخسى انتهى . وقد علمت أن خلاف السرخسى فيما إذا كان غيره ساكنا فيها أما إذا كانت خالية فلا (وإنما يحنث إذا قدم ليلا أو نهارا فى قوله عبده حر يوم يقدم فلان) جواب عما أورد أيضا من أن هذه المسألة لزم فيها الجمع الممتنع فإن اليوم حقيقة بياض النهار ومجاز فى الليل (لأن المراد باليوم الوقت) مجازا (وهو عام) شامل الليل والنهار لأنه يذكر للنهار وللوقت فاحتجنا إلى ضابط يعرف به فى كل موضع أن المراد به حقيقته أو مجازه فقلنا إذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لأن الفعل إذا نسب إلى ظرف الزمان بغير فى يقتضى كونه معيارا له فإن امتد

الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار وإن لم يمتد كوقوع الطلاق ههنا لايمتد المعيار فيراد به مطلق الوقت كذا فى التوضيح ، والمراد بالممتد مايصح تقديره بمدة ، وبغيره مالا يصح وفيه إشارة إلى أن المعتبر فى الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى أضيف إليه اليوم ، وكلام المحيط مشعر بأن اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والأرجح الأول لأن المجاز خير من الاشتراك . وأورد على الأصل السابق طالق يوم أصوم فإن الطلاق مما لايمتد مع أن اليوم للنهار وأحسن الظن بالله يوم تموت فإنه مما يمتد واليوم لمطلق الوقت : وأجيب عن الأول بأنه لموجب وهو اختصاص الصوم به ، وعن الثانى بالقرينة وهو السرور ولا يختص بالنهار كما أشار إليه فى التحرير ، وهو معنى مافى التلويح من أن الحكم المذكور إنما هو عند الإطلاق والخلو عن الموانع ، ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن وتمام هذا المبحث فى فصل إضافة الطلاق إلى الزمان من شروح الهداية (وإنما أريد النذر واليمين إذا قال لله على صوم رجب ونوى به اليمين) جواب عما أورد أيضا من لزوم الجمع الممتنع فى هذه المسألة فإنه للنذر حقيقة ولليمين مجازا ، وقد جمعتم بينهما بالنية والإيراد على قولهما فإن أبا يوسف لا يجعله لهما فلا إيراد على قوله وفائدته لزوم القضاء والكفارة إن لم يصم ووقع فى عبارة فخر الإسلام رجب غير منون للعلمية والعدل عن الرجب معرفا ، لأن المراد رجب بعينه : أى الذى يأتى عقيب اليمين كما فى التلويح ويصح تنوينه على إرادة المنكر أى رجب كان وهذه على ستة أوجه لأنه إما أن لا نية له أو نوى النذر مع نفى اليمين أوبدونه أونوى اليمين مع نفى النذر أوبدونه أو نواهما جميعا والثلاثة الأول نذر بالاتفاق والرابع يمين اتفاقا والأخيران على الخلاف وإليهما الإشارة بقوله ونوى اليمين : أى مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنفى والإثبات ، لكن عند أبى يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين (لأنه نذر بصيغته) لكونها موضوعة لذلك (يمين بموجبه) بفتح الجيم ، واختلف فى معناه هنا فقيل اللازم المتأخر لأن النذر إيجاب للمباح الذى هو صوم رجب مثلا وإيجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح أيضا كترك الصوم وتحريم المباح يمين للآية فعلى هذا الموجب نفس اليمين ، وقيل معناه أن هذا الكلام يمين بواسطة موجبه : أى أثره الثابت به لأن موجب النذر لزوم المنذور الذى هو جائز الترك إذ لا نذر فى الواجب فصار النذر تحريما للمباح بواسطة حكمه .

وحاصل الجواب أن الصيغة حقيقة فى النذر لا تجوّز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو إرادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم إرادة

الموضوع له كذا فى التلويح . وأجاب فى التنقيح (١) عن لزوم الجمع بينهما بأنه لا جمع بينهما فى الإرادة لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بإرادته ورده فى التحرير بأنه غلط إذ تحققه مع الإرادة وعدمها لا يستلزم عدم تحققها وإلا لم يمتنع الجمع (٢) فى صورة، وقد فرض إرادتهما انتهى . وأجاب شمس الأئمة بأنه أريد اليمين بلفظ لله وأريد النذر بلفظ علىّ أن أصوم رجب، وجواب القسم حينئذ محذوف مدلول عليه بذكر المنذور : أى كأنه قال لله لأصومن وعلىّ أن أصوم، وتعقبه فى التحرير بأنه يلزم عليه أن لا يرادان بنحو علىّ أن أصوم بدون لله ، وهذا يخالف الأول حيث قرره بأن المحلوف تحريم الترك والمنذور الصوم . وأجاب فى الهداية بأنه لا تنافى بين الجهتين أى جهتى النذر واليمين لأنهما يقتضيان الوجوب إلا أن النذر يقتضيه لعينه، وهو وفاء المنذور واليمين لغيره وهو الصيانة عن الهتك فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتى التبرع والمعاوضة فى الهبة بشرط العوض . قال الهندى : وكلامه يشير إلى جواز الجمع بسببين مختلفين وقد صرح به فى آخر باب الحلف بالعتق انتهى ، وتعقبه فى فتح القدير بأنه يلزم التنافى من جهة أخرى (٣) وهو أن الوجوب الذى يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة والوجوب الذى هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه الكفارة ، وتنافى اللوازم أقل مايقتضى التغاير فلابد أن لا يرادا بلفظ واحد انتهى .

والحاصل أنه لم يسلم جواب عن إيراد ، وبه يترجح قول أبى يوسف (فهو كشراء القريب تملك بصيغته) لأنها موضوعة للملك (تحرير بموجبه) وهو الملك فكان إعتاقا

---

(١) قوله وأجاب فى التنقيح ، قال فى التلويح هذا الجواب إنما يصح فيما إذا نوى اليمين فقط وأما إذا نواهما جميعا فقد تحقق إرادة المعنى الحقيقى والمجازى معا ولا معنى للجمع إلا هذا . فإن قلت لا عبرة بإرادة النذر لأنه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للإرادة فكأنه لم يرد إلا المعنى المجازى . قلت فلا يمتنع الجمع فى شىء من الصور لأن المعنى الحقيقى ثبت باللفظ فلا عبرة بإرادته ولا تأثير لها اه تلويح ، وهو ما أشار له فى التحرير بقوله إذ تحققه الخ أى تحقق النذر .

(٢) قوله وإلا لم يمتنع الجمع : أى بين الحقيقى والمجازى فى صورة لأن المعنى الحقيقى يثبت باللفظ فلا عبرة بإرادته ولا تأثير لها .

(٣) قوله وتعقبه فى فتح القدير بأنه يلزم التنافى من جهة أخرى ، رده فى النهر بأنه غير وارد على المصنف لأنه لم يدّع عدم التنافى من كل وجه كما هو ظاهر كلامه بل من حيث الوجوب ، وهذا القدر كاف فى المطلوب اه .

بواسطة حكمه، وأورد عليه أنه ينبغي أن يكون يمينا بغير نية كالمشبه به فإنه إعتاق بلا نية ؛ وأجيب بأن الصيغة لما غلبت في النذر صارت اليمين كالحقيقة المهجورة فتوقفت على النية ؛ وأورد على كون النذر بصيغته أنه ينبغي أن يلزم النذر أيضا إذا نوى أنه يمين وليس بنذر ؛ وأجيب بأنه لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة ، لأنه حكم ثابت فيما بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه ، بخلاف الطلاق والعتاق فإنه إن قال : أردت المعنى المجازى ونفيت الحقيقى لا يصدّق فى القضاء لأن هذا حكم فيما بين العباد وقضاء القاضى أصل فيه كذا فى التوضيح (وطريق الاستعارة) وهى مرادفة للمجاز عند الأصوليين ومجاز خاص عند علماء البيان فإن عندهم المجاز نوعان : مجاز مرسل ، وهو مايكون علاقته غير المشابهة واستعارة وهو مايكون علاقته المشابهة . وقد حصر العلماء بالاستقراء طريق الاتصال بين الشيئين فى خمسة وعشرين نوعا إطلاق اسم السبب على المسبب وعكسه واسم الكل على البعض وعكسه واسم اللزوم على اللازم وعكسه واسم المطلق على المقيد وعكسه واسم العام على الخاص وعكسه وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه أولا وعكسه وتسمية الشيء باسم مجاوره وتسميته باسم مايئول إليه واسم المحل على الحال وعكسه واسم آلة الشيء عليه واسم الشيء على بدله والنكرة فى الإثبات للعموم والمعرف باللام وإرادة واحد منكر واسم أحد الضدين على الآخر والحذف والزيادة كذا فى التقرير . واختلف المحققون فى ضبطها فضبطها ابن الحاجب فى خمسة : الشكل والوصف والكون عليه والأول إليه والمجاورة ، وصدر الشريعة فى تسعة : الكون والأول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية ، وضبطها فخر الإسلام فى شيئين اتصال صورة أو معنى وهو أضبط مما ذكروا إذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروا فإن كل موجود من الماديات إنما هو بالصورة أو المعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث كذا فى التقرير ، ولذا اختاره المصنف فقال (الاتصال بين الشيئين صورة) بأن يكون بينهما جهة اختصاص ، فلا يجوز استعارة السماء للأرض وبالعكس مع أنهما يشتركان فى الوجود والحدوث الجسمية وغيرها ، فلو لم تختص الجهة لجازت (أو معنى) والمراد به الوصف الخاص المشهور ، إذ لو لم يكن خاصا امتنع الاستعارة وكذا إذا لم يكن مشهورا ولهذا لم يصح تسمية إنسان أسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص وكذا باعتبار البخر والحمى لعدم الشهرة وإن كانا من لوازم الأسد ، بل الوصف المشهور فى الأسد هو الشجاعة ، ولذا مثل به (كما فى تسمية الشجاع أسدا) وهذا لأن جواز الاستعارة بكل معنى يؤدى إلى ذهاب حسن الكلام وطراوته ، واستواء الفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق استخراج الاستعارات البديعية والتشبيهات المليحة الغريبة مع العارى عنها كما أن جواز القياس بكل وصف يفضى إلى ارتفاع فضل المجتهد

المستخرج لدقائق المعانى على غيره ؛ فكما أن القياس لابد فيه من وصف جامع معدل ، كذلك المجاز لابد له من معنى خاص مشهور كذا فى التقرير (والمطر سماء) مثال للاتصال الصورى . قال مازلنا نطأ السماء حتى أتيناكم : أى المطر ، يعنى كنا فى طين بسبب المطر إلى أن وصلناكم أطلق اسم السبب وهو السماء على المسبب وهو المطر لاتصال بينهما صورة لأن كل عال عند العرب سماء ، والمطر من السحاب ينزل فهو سماء عندهم فسمى باسمه (وفى الشرعيات الاتصال من حيث السببية) أى بين السبب والمسبب (والتعليل) أى بين العلة والمعلول (نظير الصورة) أى نظير الاتصال الصورى فى المحسوس لا المعنوى لأنه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى ، إذ معنى السبب الإفضاء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذلك معنى العلة التأثير ، ومعنى المعلول ليس كذلك ، فكان هذا الاتصال بالمجاورة التى بينهما نظير اتصال المطر بالسحاب وهذا لأن المشروع ليس بصورة تحس فجعل الاتصال بالمجاورة كالاتصال من حيث الصورة (والاتصال فى المعنى المشروع كيف شرع) فى محل النصب على الحال متعلق بمحذوف ، والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع فى المعنى المشروع مقولا لأىّ معنى شرع ذلك العقد المشروع (نظير المعنى) هو المراد بعلاقة المشابهة لأن المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة .

والمعنى أن كل مشروع وجد فيه معنى مشروع آخر يثبت الاتصال بينهما من حيث المعنى كالوصية والإرث فإن كلامنهما استخلاف بعد الموت إذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فيجوز استعارة أحدهما للآخر كقوله تعالى - يوصيكم الله فى أولادكم - أى يورّثكم ، وكذا الهبة والصدقة متصلان معنى أيضا من حيث إن كلا منهما تمليك بغير عوض فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة فيما إذا وهب للفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما إذا وهب لفقيرين واستعارة لفظ الصدقة للهبة فيما إذا تصدق على الغنى حتى صح الرجوع ومنع الشيوع إذا تصدق على غنيين .

وفى التوضيح : والحاصل أنه كما يشترط للاستعارة فى غير الشرعيات اللازم البين فكذلك فى الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارجى من مفهومها الصادق عليها الذى يلزم من تصورها تصوّره انتهى . وفى التحرير : لما لم يشترط نقل الآحاد جاز فى الشرعية بالقرينة فالمعنوية فيها أن تشترك التصرفات فى المقصود من شرعيتهما وهو علتهما الغائية كالحوالة والكفالة المقصود منهما التوثق فيطلق كل على الآخر كلفظ الكفالة بشرط براءة الأصيل وهو القرينة يجعل مجازا فى الحوالة ، وهى بشرط مطالبته كفالة ، وقول محمد يقال أحال ربّ المال : أى وكله لاشتراكهما فى إفادة ولاية المطالبة لا النقل

المشترك بين الحوالة التى هى نقل الدين ، والكفالة على أنها نقل المطالبة والوكالة على أنها نقل الولاية ، إذ المشترك الداخل غير معتبر لا يقال لإنسان فرس ولا لفرس إنسان فكيف ولا نقل فى الكفالة والوكالة انتهى : (والأول) أى الاتصال من حيث السببية والتعليل (على نوعين : اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وإنه يوجب الاستعارة من الطرفين) فيصح استعارة الحكم للعلة والعلة للحكم ، والأصل فيه أن مبنى المجاز على إطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم أصل واللازم فرع ، فإن كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما أصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال كل منهما فى الآخر مجازا وإلا جاز استعمال اسم الأصل فى الفرع دون العكس ، فالعلة أصل من جهة احتياج المعلول إليه وابتنائه عليه ، والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وإن كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه فى الخارج إلا أنها فى الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ، ولهذا قالوا الأحكام مآلية : أى فى المآل ، والأسباب علل آنية ، وذلك لأن احتياج الناس بالذات إنما هو إلى الأحكام دون الأسباب كذا فى التلويح . وفى التحرير : فالعلية كون المعنى وضع شرعا لحصول الآخر فهو علته الغائية كالشراء للملك فصح كلّ فى الآخر لتعاكس الافتقار وإن كان فى المعلول على البدل منه ومن نحو الهبة انتهى ، وبه اندفع ما قيل إن الحكم لم يفتقر إلى علة معينة ، وتوضيحه أن المشروط فى جواز الاستعارة الافتقار إلى ما يصح علة للحكم فى نفس الأمر لأن الحكم قبل وجوده مفتقر إلى جميع العلل على وجه البدل فيجوز استعارتها للحكم (حتى إذا قال إن اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك) من باب استعارة العلة للحكم (أو قال إن ملكت ونوى به الشراء) من استعارة الحكم للعلة (يصدق فيهما ديانة) لما قدمه من جواز الاستعارة من الطرفين أطلقه ولم يقيده بما إذا اشترى النصف وحده ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر فى الأولى ، وبما إذا ملك نصفه ثم باعه ثم ملك النصف الآخر كما وقع فى أكثر الكتب لعدم الاحتياج إلى ذلك التصوير لصحة تصويره فيهما بما إذا اشترى بشرط الخيار له فإنه يصدّق ديانة فى الأولى ولا يصدق قضاء لما فيه من التخفيف على نفسه فإنه لولا نيته لوقع العتق بالشراء وسقط الخيار وفى الثانية يصدق ديانة وقضاء فإنه بنيته شدد على نفسه ويصح تصويره أيضا بما إذا نوى بالشراء الملك فملكه بهبة أو نوى بالملك الشراء فوهب له كما لا يخفى :

وحاصل ماذكروه أن المسألة عند عدم النية ، لأنه إما أن يكون الحلف على الملك أو على الشراء ، وكل واحد منهما إما أن يكون على منكر أو معرف فإن على الملك على منكر لم يعتق حتى يجتمع الكل فى ملكه وإن كان على الشراء على منكر عتق النصف الثانى ،

وإن كان على معرّف على الملك والشراء عتق النصف فيهما لأن الاجتماع صفة ، وهى فى الحاضر لغو ، وفى غير المعين معتبرة كذا فى التقرير . وأما عند النية فما فيه تخفيف يصدق ديانة لا قضاء للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة ومافيه تشديد يصدق ديانة وقضاء . والمراد من قول المشايخ فى أمثال هذه الصور صدق ديانة أنه إذا استفتى فقيها يجيبه على وفق مانواه ولكن القاضى يحكم عليه بموجب الكلام ولايلتفت إلى مانوى إذا كان فيه تخفيف كذا فى التقرير ، وهو يقتضى أن القاضى الجاهل لا يمكنه الحكم بالفتوى لكون المفتى يفتى بالديانة والقاضى لا يحكم بها فينبغى أن يجيب المفتى بالديانة ويبين مالا يصدّق فيه قضاء كما لا يخفى . وفى التوضيح أن أصل الفرق بين الملك والشراء مبنىّ على أن إطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف فى حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف إنما هو بطريق الحقيقة . أما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوى لكن فى بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ، ولفظ المشترى من هذا القبيل فإنه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا . أما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ، ففى قوله إن ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفى قوله إن اشتريت الحقيقة العرفية انتهى (والنوع الثانى) من الاتصال الصورى فى الشرعيات (اتصال السبب بالمسبب) وهو كما سيأتى الخارج المتعلق بالحكم المفضى إليه بلا تأثير ، وقيده فى التوضيح والتقرير بالسبب المحض وهو مالا تضاف العلة إليه فخرج السبب فى معنى العلة فما فى بعض الشروح من أن المراد به الأعم ففيه نظر (كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرّقبة) فإنه إذا قال لأمته أنت حرّة يزول به ملك الرّقبة وبواسطة زواله يزول به ملك المتعة تبعا ، ولا يحل الاستمتاع إلا بالنكاح فكان قوله أنت حرّة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الواسطة وهى زوال ملك الرّقبة وإذا ثبت الاتصال بين المعنيين جازت استعارة لفظ أحدهما للآخر بالشرط الآتى فلاحاجة إلى مافى بعض الشروح من تقدير مضاف فى كلام المصنف تقديره بألفاظ زوال ملك الرّقبة (فيصحّ استعارة السبب للحكم) فيقع الطلاق بلفظ العتق إطلاقا لاسم السبب وهو العتق على المسبب وهو زوال ملك المتعة بشرط النية لأن المحل غير متعين للمجاز بل هو محلّ لحقيقة الوصف بالحرية ، ومن هذا النوع انعقاد النكاح بلفظ الهبة فإنها وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك سبب لهذا فأطلق اللفظ الموضوع لملك الرقبة وأريد به ملك المتعة ، ولكاح غيره عليه الصلاة والسلام كنكاحه ، والخلوص فى الآية فى الحكم وهو عدم وجوب المهر لا فى اللفظ فإن المجاز لا يختص بحضرة الرسالة ولا يتوقف على النية وإن كان مجازا ، لأن الإضافة إلى الحرة لا يدل إلا على النكاح

حتى لو كانت أمة تثبت الهبة فيتفرع عليها أحكام الهبة لا أحكام النكاح. ويشترط فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة أن يطلب الزوج منها الهبة إذ لو طلب منها التمكين من الوطء لا يكون نكاحا كذا فى التلويح ، ومن هذا النوع أيضا انعقاد الإجارة بلفظ البيع كما فى فتاوى قاضيخان وغيرها لأن ملك الرقبة سبب لملك المتعة فهو تابع له كما أنه سبب لملك المتعة وهو تابع له فإذا قال الحر بعت نفسى منك شهرا بدرهم اعمل كذا فإنه جائز ، بخلاف ما إذا قال العبد ذلك فإنه يكون بيعا لا إجارة كذا فى التقرير ، وفيه نظر لأن التأقيت قرينة المجاز فى العبد أيضا وهو مفسد للبيع فكيف يجعل بيعا فالحق مافى التلويح ، ولو قال بعت عبدى ودارى منك بكذا فإن لم يذكر المدة ينعقد بيعا وإن ذكرها فإن لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وإن سماه مثل بعت عبدى منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد إجارة ، وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تأجيل الثمن أو بيعا فاسدا عملا بالحقيقة انتهى ، وأورد عليه أنه لو قال بعت منك منافع هذه الدار شهرا بكذا لم يجز فدل على عدم جواز الاستعارة وأجاب فخر الإسلام بأن عدم الجواز ليس لفساد فى الاستعارة ، وإنما هو لفساد فى المحل لأن المنفعة لا تصلح محلا للإضافة لأن ذلك معدوم ليس فى مقدور البشر حتى لو أضاف إليها الإجارة لم تجز فكذا ما يستعار لها :

وفى التوضيح : ثم اعلم أن فى الأمثلة المذكورة ، وهى النكاح بلفظ الهبة ، والبيع والطلاق بلفظ العتق والإجارة بلفظ البيع الحق أن جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق إطلاق السبب على المسبب ، لأن الهبة ليست سببا لملك المتعة الذى يثبت بالنكاح ، بل إطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما فى اللزوم وهو الاستعارة ، ثم إنما لا يثبت العكس لما ذكرت أن الاستعارة لا تجرى إلا من طرف واحد . وأما أمثال البيع والملك فصحيح انتهى : وأجيب عنه بجوابين : الأول لصاحب الكشف بأن ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف فى ملك النكاح واليمين لكن تغاير الأحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فإنه يثبت فى باب النكاح مقصودا وفى ملك اليمين تبعا ونحن إنما اعتبرنا اللفظ لإثبات ملك المتعة فى المحل فثبتت على حسب مايحتمله المحل ، فإذا جعلنا لفظ الهبة مجازا أثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فثبت فيه أحكام النكاح لا أحكام ملك اليمين : الثانى لصاحب التلويح إنا لا نسلم أنه يجب فى المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره ، فعلى هذا لو قال : إن اشتريت عبدا فهو حر وأراد الملك فملكه هبة أو إرثا يعتق وعلى ما فى التوضيح لا يعتق انتهى (دون عكسه) وهو استعارة الحكم للسبب بأن يذكر المسبب ويراد السبب

فلا يجوز عندنا لأن شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو بالافتقار والافتقار ثابت من جهة المسبب لكون الحكم مفتقرا إلى السبب ، فأما السبب فليس بمفتقر إلى الحكم ، بل هو مستغن عنه فى ذاته لقيامه بنفسه وحصول حكمه الأصلى الذى وضع له وثبوت المسبب به إنما هو من الأمور الاتفاقية إلا أن يكون المسبب مختصا بالسبب فيصير بمنزلة العلة والاستعارة جائزة فيها من الجانبين كما مر ، وهذا كقوله تعالى - إنى أرانى أعصر خمرا - وأورد عليه أن المسبب لا يخلو إما أن يكون لازما أو ملزوما ، وعلى التقديرين ينبغى أن تجوز الاستعارة وإن لم يكن مختصا لجواز ذكر اللازم وإرادة الملزوم وعكسه . وأجيب بأنه ملزوم ولا يلزم جواز الاستعارة ، لأن المراد بقولهم ذكر الملزوم وإرادة اللازم جائز الملزوم المساوى كما فى العلة والمعلول والمسبب ليس كذلك إلا إذا اختص كذا فى التقرير .

وحاصل دليلهم أنه يجب فى الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى فى وجه الشبه كالأسد فى الشجاعة فإن الاستعارة لا تجرى إلا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر فى وجه الشبه وفوات المبالغة فى التشبيه عند تساوى الطرفين ، وتعقبهم فى التلويح بأن لقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ، وتحصل المبالغة بإطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به أقوى فى وجه الشبه إنما يشترط فى بعض أقسام التشبيه على ما تقرر فى علم البيان انتهى . وجوابه أن أهل اللسان لما جوزوا إطلاق اسم السماء على المطر ولم يجوزوا إطلاق اسم المطر على السماء علمنا أنهم إنما يتجوزون بالأصل عن الفرع دون العكس فلذا قلنا لا يجوز إطلاق المسبب على السبب ، وتفرع عليه أنه لا يجوز استعارة ألفاظ الطلاق بالعتق ولا بالنية ولا انعقاد الهبة بلفظ النكاح ولا انعقاد البيع بلفظ الإجارة . وذكر فى معراج الدراية من بحث الخلوة القائمة مقام الوطء فى قوله تعالى - وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن - الآية أن الشافعى حمل المس على الجماع مجازا إطلاقا لاسم السبب على المسبب ، ونحن حملناه على الخلوة إطلاقا للمسبب على السبب ، إذ الخلوة سبب للمس عادة ومجازنا أولى لأن مبنى الإطلاق على الملازمة وهى فى المسبب أقوى ، إذ لا يوجد بدون سببه ويوجد السبب بدون المسبب كما فى البيع بشرط الخيار انتهى . وظاهره المخالفة لما فى الأصول فإنهم قرروا أن إطلاق المسبب على السبب لا يجوز إلا إذا اختص ولا اختصاص هنا كما لا يخفى . وفى الفتاوى لو قال آجرتك هذه بغير أجرة لا تكون إعارة بل إجارة فاسدة ، ولو قال أعرتك هذه شهرا بكذا كانت إجارة فقد استعاروا العارية للإجارة دون عكسه ، وصرحوا فى كتاب العارية أن عارية ما لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه قرض مجازا . وفى التنقيح

أن إجارة الحر تنعقد بلفظ البيع دون العكس لأن ملك الرقبة سبب الملك المنفعة ولا يلزم عدم الصحة فيما إذا أضافه إلى المنفعة لأن ذلك ليس لفساد المجاز بل لأن المنفعة المعدومة لاتصلح محلاللإضافة حتى لو أضاف الإجارة إليها لا تصح فكذا المجاز عنها انتهى. وصورة الإضافة إلى المنفعة أن يقول بعت منافع هذه الدار شهرا بكذا وقد قدمناه . وفى التلويح : واعلم أنه إذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك أن تعتبر أيهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثل إطلاق المشفر على شفة الإنسان إن كان باعتبار تشبيهها به فى الغلظ فاستعارة وإن كان باعتبار استعمال المقيد فى المطلق فمجاز مرسل . وفى التنقيح : واعلم أنه يعتبر السماع فى أنواع العلاقات لا فى أفرادها فإن إبداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة، وعند البعض لابد من السماع فإن النخلة تطلق على الإنسان الطويل دون غيره . قلنا لاشتراط المشابهة فى أخص الصفات انتهى (وإذا كانت الحقيقة متعذرة) وهى ما لا يتوصل إليه أصلا أو يتوصل إليه بمشقة (أو مهجورة) وهى ما يتيسر إليه الوصول لكن الناس تركوه ويفرق بينهما أيضا بأن المتعذر مالا يتعلق به الحكم وإن تحقق، والمهجور قد يثبت به الحكم إذا صار فردا من أفراد المجاز (صير إلى المجاز بالإجماع) لوجود المقتضى وهو الاحتراز عن الإلغاء، وانتفاع المانع وهو كون الحقيقة أولى (كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة) مثال للمتعذرة بالمعنى الثانى وهو ما يتوصل إليه بمشقة وكذا الشجرة والكرم، لأن العين لا تؤكل فانصرف إلى مجازها وهو مايخرج مأكولا بلا كثير صنع ، ومنه الجمار والعصير والخل" للإمام أبو اليسر رحمه الله ولا يحنث بناطقها ونبيذها ولو لم تخرج مأكولا فثمنها كذا فى التحرير : ومثال الأخير شجرة الخلاف وأطلق فى النخلة وقيدها فى التقرير معزيا إلى الكردى بما إذا كانت عينها لا تؤكل . أما إذا كانت عينها مما تؤكل فإن يمينه تقع على عينها كقصب السكر والزرجون الرطب وهذا إذا لم تكن له نية فإن نوى شيئا فيمينه على ما نوى ، وأشار بتعين المجاز إلى أنه لا يحنث لو أكل من عين مالا يؤكل وهو الصحيح ولم يمثل للمتعذرة بالمعنى الأول . ومثل لها فى التحرير بما إذا حلف لا يأكل من هذا القدر ولا نية له فإن يمينه لما يحله وبه علم أن اقتصارهم فى تفسير المتعذرة على المعنى الثانى مما لا ينبغى ولو قالوا كما فى التحرير يلزم المجاز لتعذر الحقيقى أو لتعسره أو لهجره لكان أولى ومثل الشجرة الدقيق فتقع يمينه على ما يتخذ منه لتعذر الحقيقة ، وقيد بها لأنه لو حلف لا يأكل من هذه الشاة أو من هذا اللبن أو من هذا الرطب فإن يمينه تقع على عينه حتى لو أكل مايتخذ منها بغير نية لا يحنث كذا فى التقرير (أو لا يضع قدمه فى دار فلان) مثال للمهجور عادة وإن سهل فإن حقيقته وضع القدم حافيا ولكن هجره الناس والمتعارف فيه هو الدخول فيكون مرادا على أى وجه دخل كما مر : وقد قدمنا أن الدقيق كالشجرة تبعا

لفخر الإسلام وقد جعله فى التحرير من قبيل المهجور عادة وكذا لوحلف لا يشرب من هذه البئر فإن فخر الإسلام جعله من المتعذر وهو الكرع وجعله فى التحرير من المهجور. والظاهر أنه من قبيل المهجور فيهما لكن حكى الاختلاف فخر الإسلام فيما إذا أكل من الدقيق أو كرع من البئر ورجح عدمه (والمهجور شرعا كالمهجور عادة) لأن ظاهر حال المسلم الامتناع عن المنهى عنه شرعا لدينه وعقله، فلو حلف لينكحن أجنبية لايحنث بالزنا إلا بالنية كما فى التحرير (حتى ينصرف التوكيل بالخصومة إلى الجواب مطلقا) إقرارا كان أو إنكارا لأن الخصومة منازعة وهى منهى عنها بقوله تعالى - ولا تنازعوا - فكان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن إرادة حقيقة الخصومة دالة على أن الخصومة مجاز عن مطلق الجواب بطريق استعمال اسم المقيد فى المطلق أو الجزء فى الكل بناء على عموم الجواب فملك الإقرار لكن عند القاضى، فلو أقر عند غيره لايصح وخرج عن الوكالة، وهو مستفاد من الجواب لأنه لايصح إلا عند القاضى وأطلقه فشمل وكيل المدعى كما لو أقر بأنه مبطل ووكيل المدعى عليه كما لو أقر عليه بثبوت الحق، وقيد بالتوكيل بالخصومة من غير استثناء لأنه لو وكله بها غير جائز الإقرار صار وكيلا بالإنكار فقط فى ظاهر الرواية ولو وكله غير جائز الإنكار صار وكيلا بالإقرار فقط ولو وكله غير جائز الإقرار والإنكار فقد اختلف المتأخرون فى صحته وتمامه فى النهاية (وإذا حلف لا يكلم هذا الصبى لم يتقيد بزمن صباه) لأن فيه هجرانه بترك الكلام وهو مهجور شرعا لأن فيه ترك الرحمة وهو حرام للحديث «من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا» فتكون حقيقته المشار إليها وهى الذات المقيد بصفة الصبا مهجورة فيصار إلى المجاز وهو مطلق الذات إطلاقا لاسم الكل على الجزء عكس ماقبله فإن الكلى جزء الجزئى، وإذا أريد الذات حنث مطلقا كلمه وهو شيخ أو شاب لأن الذات موجودة فيهما، وأورد ينبغى أن يجعل تبدل الوصف قائما مقام تبدل الذات فإنه أصل كلى كما عرف فى حديث بريرة. وأجيب بأنه يستلزم بطلان المحلوف عليه وهو باطل، وأورد الحمل على الذات يستلزم محظورات أربعا ترك الترحم مادام صبيا وترك التوقير إذا كبر وترك المواصلة مع المؤمن دائما وهجران المؤمن وهو حرام فوق ثلاثة أيام. وأجيب بأنها تثبت ضمنا ولا معتبر به وإنما الالتفات إلى مباشرة المحظور قصدا، فلو لم يحمل الصبا على الذات لزم هجران الصبى قصدا وهو حرام وتمامه فى التقرير، قيد بالإشارة لأنه لو حلف لايكلم صبيا تقيد بزمن صباه وإن كان مهجورا لأن صفة الصبا صارت مقصودة بالحلف لكونه معرفا للمحلوف عليه، فلو لم يتقيد بها لزم بطلان المحلوف عليه (وإذا كانت الحقيقة مستعملة) أى غير مهجورة، وبه سقط ماقيل من أن الاستعمال داخل فى حقيقة الحقيقة فكأنه قال وإذا كانت اللفظة المستعملة مستعملة (والمجاز متعارفا) أى غالبا فى التعامل عند

بعض المشايخ وفى التفاهم عند البعض كما سيأتى (فهى أولى عند أبى حنيفة) لأن الأصل لا يترك إلا لضرورة (خلافا لهما) فعندهما المجاز الأغلب أولى لأن المرجوح فى مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة . وجوابه أن غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لأن العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال فى حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما ، سواء كان عاما متناولا للحقيقة أو لا . وفى كلام فخر الإسلام وغيره ما يدل على أنه إنما يترجح عندهما إذا تناول الحقيقة بعمومه وتمامه فى التلويح ، وقيد بغلبة المجاز لأن الحقيقة لو كانت أغلب منه أو استويا فى الاستعمال فهى أولى اتفاقا لأصالتها وانتفاء المعارض كذا فى التقرير ، وذكر فى التحرير وتفسير التعارف بالتفاهم أولى منه بالتعامل لأنه فى غير محله لأنه كون المعنى المجازى متعلق عملهم بل هو سببه إذ به يصير أسبق ، ثم هذا على تسمية المعنى بالحقيقة والمجاز والتحرير أن التعامل هو الأكثر استعمالا فى المجازى منه فى الحقيقى ، وما قيل تفسيره بالتعامل قولهما وبالتفاهم قوله للحنث عنده بأكل لحم آدمى وخنزير فى حلفه لا يأكل لحما خلافا لهما غير لازم بل لاستعمال اللحم فيهما فتقدم الحقيقة ولأسبقية ما سواهما عندهما ويشكل بما قالوا من التخصيص بالعادة بلا خلاف فإنه ينبغى أن لا يحنث اتفاقا (كما إذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة) فإنه يقع على عينها عنده لأن عينها مأكولة عادة فلا يحنث بأكل خبزها ودقيقها فالعادة فيها مشتركة فلا توجب التخصيص وعندهما يقع على مضمونها : أى الأجزاء التى تضمنته هذه الحنطة للتعارف (أو لا يشرب من الفرات) فإن يمينه تقع على الكرع عنده لأنه الحقيقة فإن من لابتداء الغاية فتستدعى كون ابتداء الشرب من الفرات وهى مستعملة ، وعندهما تقع على شرب ماء منسوب إلى الفرات وبالأخذ بالأوانى لا تنقطع هذه النسبة فلو شرب من نهر متشعب منها لم يحنث قال فى الأساس : كرع فى الماء إذا أدخل فيه أكارعه للشرب وأصله فى الدابة ، ثم قيل للإنسان كرع فى الماء إذا شرب بفيه كذا فى التقرير ، وظاهره أنه فى الإنسان الشرب بفيه سواء أدخل أكارعه أو لا ، وفى الظهيرية (١) خلافه كما أوضحناه

---

(١) قوله وفى الظهيرية الخ . قال فى شرح التحرير : وفى الفتاوى الظهيرية وتفسير الكرع عند أبى حنيفة أن يخوض الإنسان فى الماء ويتناوله بفيه من موضعه ولا يكون إلا بعد الخوض فى الماء فإنه من الكراع ، وهو من الإنسان ما دون الركبة ومن الدواب ما دون الكعب كذا قاله الشيخ الإمام نجم الدين النسفى اه . والأول هو المعروف المتبادر لأنه كما قال فى التلويح أصل ذلك فى الدابة لا تكاد تشرب إلا بادخال أكارعها فيه ، ثم قيل للإنسان كرع فى الماء إذا شرب بفيه خاض أو لم يخض اه .

فى شرح الكنز ومحل الاختلاف عند عدم النية أما إذا نوى فهو على مانوى من حقيقة أو مجاز (١) (وهذا) أى الاختلاف فى تقديم الحقيقة المستعملة أو المجاز المتعارف (بناء على) أصل آخر مختلف فيه ، وهو (أن الخلفية) أى كون المجاز خلفا عن الحقيقة إنما هو (فى التكلم عنده) بمعنى أن التكلم بلفظ المجاز صار خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة حتى يكفى صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه أولا ، ثم يثبت الحكم بناء على صحة التكلم بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة (وعندهما) الخلفية (فى الحكم) أى الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابنى خلف عن الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوّة مثلا والتحقيق أن هذا ابنى إثبات البنوة خلف عن هذا ابنى كإثبات الحرية فى حكمه ، وما ذكروه من أن حكم هذا خلف عن ضد ذاك أخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فإنه لا نزاع أن الأصل والخلف هما اللفظان أعنى الحقيقة والمجاز كما فى التلويح . فالحاصل أنه إذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازى هل يشترط إمكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ أم لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث العربية والمشهور فى استدلالهما أن الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ باعتبار الأصالة والخلفية فى المقصود أولى وفى استدلاله أن الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ ، فاعتبار الأصالة والخلفية فى التكلم الذى هو استخراج اللفظ من العدم إلى الوجود أولى واستدل لهما فى التوضيح بما يلائم كلام أهل العربية من أن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم فلابد من إمكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه . وأجاب بأن الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على إرادته والفهم إنما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على إمكان معناه وصحته فى نفسه ، ثم لا يخفى أن المجاز الذى لا يمكن صحة معناه الحقيقى فى كلام البلغاء أكثر من أن يحصى بل وفى كلام الله تعالى كذا فى التلويح (ويظهر الخلاف فى قوله لعبده وهو أكبر سنا منه هذا ابنى) فعنده يعتق . واختلف فى معنى كونه خلفا فى حق التكلم عنده ، فقال بعضهم إن هذا ابنى إذا أريد به الحرية خلف عن هذا حرّ ، وبعضهم فسروه بأن هذا ابنى إذا أريد به الحرية خلف عن

---

(١) قال البزدوى : الكلام إذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة أولى عند أبى حنيفة ، وعندهما العمل بعموم المجاز أولى ، وهذا يرجع إلى ماذكرنا من أن الأصل أن المجاز عندهما خلف عن الحقيقة فى الحكم ، وفى الحكم للمجاز رجحان لأنه ينطلق على الحقيقة والمجاز معا فصار مشتملا على حكم الحقيقة فصار أولى ، ومن أصل أبى حنيفة أنه خلف عن التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان فى التكلم دون الحكم فصار الحقيقة أولى ،

لفظ هذا ابنى إذا أريد به البنوّة والوجه الأول صحيح فى المعنى مفيد للغرض، لكن الثانى أليق وتمامه فى التوضيح، وعندهما لا يعتق لعدم إمكان المعنى الحقيقى وقدمنا دليل كل من الفريقين، وفى التنقيح أنه على قوله لما فهم الأول وامتنع إرادته علم أن المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فيجعل إقرارا فيعتق قضاء من غير نية لأنه متعين ولا يعتق بقوله ياابنى لأنه لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجرى الاستعارة لتصحيح المعنى فإن الاستعارة تقع أولا فى المعنى وبواسطة فى اللفظ، وتعتق بقوله ياحر لأنه موضوع له انتهى وبه علم أنه لا يعتق عنده ديانة حيث كان كاذبا. ثم اعلم أنه إذا عتق عنده هل تصير أمه أم ولد له فلأبى حنيفة فى وجه إعتاقه طريقان : أحدهما أنه إقرار بالحرية فيجب أن يصير مقرا بحق الأم أيضا لأنه يحتمل الإقرار . والثانى أنه لإنشاء التحرير فلا يثبت فى حق الأم لأنه ليس فى وسعه إثبات أمومية الولد قولا لأنها من حكم الفعل فلا يثبت بدونه، وصحح فى التقرير الطريق الأول فتصير أم ولد لما ذكر فى الإكراه إذا أكره أن يقول هذا ابنى لا يعتق عليه والإكراه يمنع صحة الإقرار بالعتق لا صحة التحرير ابتداء، وقيد بكونه أكبر لأنه لو كان مثله يولد لمثله سنا وهو معروف النسب من غيره عتق اتفاقا عملا بحقيقته دون مجازه لأنه ممكن فإن النسب قد يثبت لزيد ويشتهر من عمرو فيكون المقر صادقا فى حق نفسه فثبت أحكام النسب فى حقه وتصير أمه أم ولد له. وحاصله أن النسب لما كان ممكن الثبوت منه فى الباطن يجعل كأنه ثابت منه وله لوازم كالحرية وأمومية الولد وقطع النسب عن الغير فثبت لوازمه إلا ما تحقق فيه المانع ، وهو الأخير . ثم اعلم أن المصنف جعل اختلافهم فى الأصل السابق مبنيا على اختلافهم فى جهة الخلفية للمجاز نظرا إلى أن الخلفية لما كانت عنده فى التكلم اعتبر لفظ الحقيقة وإن قل استعمالا ولما كانت عندهما فى الحكم اعتبر فى الحكم الأكثر استعمالا ورده فى التحرير (١) بعدم البناء على هذا الأصل لأن

---

(١) قوله ورده فى التحرير الخ، عبارته مع شرحه وكون هذه المسألة أعنى تقديم الحقيقة المستعملة على المجاز المتعارف فرع جهة الخلفية فرجح التكلم بالحقيقة على التكلم بالمجاز لرجحانها عليه ورجحا الحكم بأعميته أى حكم المجاز لحكمها: أى الحقيقة لأنه شملها حتى صارت فردا من أفراده فكثرت فائدته ، وكان فيه عمل بالحقيقة من وجه لدخولها فيه لا يتم إذ الغرض يتعلق بالخصوص كضده : أى كما يتعلق بالعموم والمعين لما هو الغرض منهما الدليل مع أن المجاز المتعارف قد لا يعم الحقيقة فالمبنى لهذه المسألة صلوح غلبة الاستعمال دليلا مرجحا للغالب استعمالا فيهما على الآخر فأثبتاه، ونفاه بأن العلة لا ترجح بالزيادة فتكافآ أى فتساوى الحقيقة والمجاز فى الاعتبار ثم ترجح الحقيقة عنده لرجحانها عليه لا ذلك أى كون المجاز أعم كما قالاه :

الغرض يتعلق بالخصوص كما يتعلق بالعموم والمعين لأحدهما الدليل ، فالمعنى صلاح غلبة الاستعمال دليلا فأثبتاه ونفاه (وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معا إذا كان الحكم) أى لازم المعنى الحقيقى إذ المعنى الحقيقى لايكون حكما بل هو أثره وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فينتفى المعنيان جميعا كذا قرره يحيى السيرامى (ممتنعا) لأن الكلام وضع لمعناه فإذا استحال معناه ولازم معناه بطل (كما فى قوله لامرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب وتولد لمثله أو أكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك أبدا) أى سواء أصر على هذا القول أو كذب نفسه بأن قال غلطت أو وهمت ، قيد بالحرمة لأنه يفرق القاضى بينهما إذا أصر عليه لا لثبوت الحرمة لأنه بالإصرار صار ظالما بمنع حقها فى الجماع لأنه يمتنع عن وطئها عند الإصرار فصارت كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق كما فى الجب والعنة ، والظاهر أن التفريق طلاق ، واستشكل السيرامى التفريق إن حصل الوطء مرة وفى الإيلاء الفرقة بحكم الشرع لا بتفريق القاضى انتهى ، والحق أنه لا تفريق بينهما كما صرح به فى الخانية والبزازية ، وقيد بقوله وهى معروفة النسب لأنها لو كانت مجهولة وثبت على ذلك ويولد مثلها له يفرق وإن أقرت أنها بنته يثبت النسب وإن كان لا يولد مثلها له لم يثبت كذا فى البزازية ، وقيد باقتصاره على قوله هذه بنتى لأنه لو زاد عليه رضاعا فإن قال أخطأت أو نسيت لم يفرق وإن أصر بأن قال قولى حق فرق وحكمه قبل النكاح كذلك وإقراره بأنها أمه أو أخته كذلك وإقرارها بأنه ابنها رضاعا ليس بمعتبر وإن أصرت عليه لأن الحرمة ليست إليها قالوا وبه يفتى فى جميع الوجوه كذا فى البزازية .

وحاصل ما قرروا به تعذر المعنيين فى مسألة الكتاب أن موجب البنوّة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كإنشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لاعتق مناف للملك ولهذا يصح شراء أمه وبنته فإثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت فى وسعه فيجعل هذا ابنى للأكبر منه سنا مجازا عن ذلك : وأما التحريم الثابت بهذه بنتى أعنى التحريم الذى هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك إثباته إذ ليس له تبديل محل الحل وإنما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلايصح استعارته له . والحاصل أن التحريم الذى هو فى وسعه لا يصلح اللفظ له والذى يصلح اللفظ له ليس فى وسعه فلا يصح منه إثبات التحريم بهذا اللفظ كذا فى التلويح ، وأورد عليه أن غاية الأمر المنافاة بين الحرمتين واستعارة المنافى للمنافى جائزة كما فى قوله تعالى — إنك ميت وإنهم ميتون — سمى الحى ميتا . وأجيب بأن ذلك إنما يجوز بالمجاورة لانتفاء الاتصال المعنوى بين المتنافيين فى الشرعيات لأن الاتصال المعنوى فيها بالنظر إلى المعنى المشروع كيف شرع وليس بين المتنافيين ذلك ولا مجاورة هنا كذلك لأن الاتصال

الصورى فى الشرعيات بالعلية أو السببية وأحد المتنافيين لا يكون سببا للآخر ولا علة له كذا فى التقرير ، وتعقبهم فى التحرير بأن ثبوت التحريم حكما للنسب لا يضره ثبوته من الغير لأنه لا يمنعه فى نفس الأمر من الزوج فإنه مما يخفى فيلزمه حكمه غير محكوم به كما فى عبده المنسوب الممكن انتهى (والحقيقة تترك بدلالة العادة) شروع فى بيان قرينة المجاز فانه لابد له من قرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقى سواء جعلت داخلة فى مفهوم المجاز كما هو رأى علماء البيان أو شرطا لصحته واعتباره كما هو رأى أئمة الأصول كذا فى التلويح ، والعادة عبارة عما يستقر فى النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة ، وهى أنواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة والعرفية الشرعية ذكره الهندى وقد جمع فخر الإسلام بين الاستعمال والعادة نظرا إلى أن الاستعمال راجع إلى القول والعادة راجعة إلى الفعل (كالنذر بالصلاة والحج) فإن حقيقة الصلاة الدعاء وصارت فى العرف اسما لعبادة مخصوصة فانصرف النذر إليها لأنه مجاز متعارف والحج هو القصد لغة ثم صار اسما لعبادة مخصوصة مجازا كذا ذكر فخر الإسلام وظاهره أن استعمال الصلاة والحج فى العبادة المخصوصة مجاز فظن صاحب البديع أنه مجاز شرعى ، وليس كذلك لأنه لا خلاف أن المستعملة لأهل الشرع حقائق شرعية يتبادر منها ماعلم بلا قرينة وإنما الخلاف فى أنها عرفية للفقهاء أو بوضع الشارع فالجمهور على الثانى وعليه يحمل كلام الشارح ، فقول فخر الإسلام إنها مجازات يريد مجازات لغوية هجرت حقائقها : أى معانيها الحقيقية لغة كما فى التحرير فى بحث الحقيقة وفيه فى بحث التخصيص مسألة العادة العرف العملى مخصص عند الحنفية خلافا للشافعية كحرمت الطعام وعادتهم أكل البر انصرف إليه وهو الوجه (١) أما بالعرف القولى (٢) فاتفاق كالدابة للحمار والدراهم على النقد الغالب ومثل جمع (٣) من الحنفية لذلك (٤) بالنذر بالصلاة والحج ينصرف إلى الشرعى فقد يظن أنه (٥) غير مطابق والحق صدقهما (٦)

---

(١) قوله وهو الوجه : أى قول الحنفية .

(٢) قوله بالعرف القولى ، وهو أن يتعارف قوم إطلاق لفظ المعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه إلا ذاك المعنى .

(٣) قوله جمع ، منهم المصنف صاحب المنار اه .

(٤) قوله لذلك : أى للتخصيص بالعادة وهى العرف العملى اه .

(٥) قوله أنه ، التمثيل غير مطابق : أى وإنهما مثالان للتخصيص بالعرف القولى .

(٦) قوله صدقهما : أى التخصيص بالعرف العملى والتخصيص بالعرف القولى =

عليهما إذ وضعهم تترك الحقيقة عاما أو غيره بدلالة العادة انتهى (وبدلالة اللفظ فى نفسه) أى إنباء المادة عن كمال فتخص بما فيه كمال أو نقص فلا يتناول ذا كمال (كما إذا حلف لا يأكل لحما) مثال لإنباء المادة عن كمال فلا يدخل السمك لإنبائه (١) عن الشدة بالدم، وقد يدخل فى العرف لو انفرد (٢) ولم يعارضه عرف آخر، ولو عارض الدلالة المذكورة عرف قدّم العرف (٣) كذا فى التحرير. والحاصل أنه لا يحنث بأكل السمك للعرف ولدلالة اللفظ، فلو وقع التعارف على إطلاق اللحم عليه حنث به عملا بالعرف فقط والكلام عند عدم نية معممة للسمك، أما عندها فيحنث به كما أشار إليه فى التحرير (وقوله كل مملوك لى حرّ) يعنى لا يتناول المكاتب وهو مثال آخر لإنباء المادة عن كماله لأن المكاتب ليس مملوكا من كل وجه لكونه حرا يدا ودخل المدبر وأم الولد والمستأجر والمستعار والمرهون والمأذون ولو مديونا كما عرف فى الفقه (وعكسه الحالف بأكل الفاكهة) أى عكس ما أنبأ عن كمال ما أنبأ عن نقص كالحالف لا يأكل فاكهة فلا يحنث بالعنب والرمان والرطب، لأن تركيب الفاكهة دال على التبعية والقصور فى المقصود الأصلى والزيادة فيها وهو كونه غذاء مناف للتفكه بخلاف زيادة الطرار فإنها غير منافية للسرقة وإنما هى مكملة لها فألحق بالسارق دلالة كالضرب والشتم الملحقين بالتأفيف (وبدلالة سياق النظم) أى سوق الكلام يعنى تترك الحقيقة لقيام قرينة التحقت بالكلام إما فى سياقه بالياء المثناة وإما فى سباقه بالباء الموحدة إلا أن الأول أكثر ما يستعمل فيما يلحق آخر الكلام (كقوله طلق امرأتى إن كنت رجلا) فلا يكون توكيلا لأنه صار للتوبيخ بقرينة آخره، ومثله إن قدرت وكذا قوله اصنع فى مالى ماشئت إن كنت رجلا، ولو

= عليهما أى هذين المثالين، لأن الأصل والمعتاد فى فعل المسلم لهما أن يكون على الوجه الشرعى، وفى إطلاق كل من لفظهما شرعا وخصوصا فى النذر المعنى الشرعى له، ولا يقال وضع الحنفية يشير إلى أن المراد العرف القولى لأنا نقول لا نسلم ذلك، إذ وضعهم لهذه المسألة تترك الحقيقة بخمسة أشياء، ولا شك أن هذا أعم من أن تكون الحقيقة عاما أو غيره بدلالة العادة هذا أحد الخمسة وبدلالة اللفظ فى نفسه هذا ما فى الخمسة الخ، وما كان ينبغى لابن نجيم الإعراض عن كلام شارح التحرير الموضح لألفاظ التحرير بنقل عبارة المتن مجردة.

(١) أى لفظ اللحم اه.

(٢) قوله لو انفرد: أى إنباء اللفظ بالإخراج من العام أو المطلق اه:

(٣) قوله قدم العرف: أى على الإنباء لرجحان اعتباره عليه اه.

قال لى عليك ألف فقال لك على" ألف ما أبعدك لم يكن إقرارا ، وقال محمد فى السير الكبير : الحربى إذا استأمن مسلما فقال له أنت آمن كان أمانا ، فان قال أنت آمن ستعلم ما تلقى لم يكن أمانا ، ولو قال انزل كان أمانا ، ولو قال انزل إن كنت رجلا لم يكن أمانا كذا ذكره فخر الإسلام (وبدلالة معنى يرجع إلى المتكلم) أى من قبله لا غير (كما فى يمين الفور) وهى اليمين المؤبدة لفظا المؤقتة معنى ، والفور فى الأصل مصدر فارت القدر إذا غلت استعير للسرعة ، ثم سميت به الحالة التى لا ريث فيها ولا لبث ، فقيل رجع فلان من فوره : أى من ساعته ، ومن قبل أن يسكن وحقيقته دلالة حالهما كإن خرجت فطالق عقيب تهيئها لخرجة لجت فيها لا يحنث بخروجها بعد ساعة ، وقول من دعى إلى غداء والله لا أتغدى فإنه يتقيد بالغداء المدعوّ إليه (وبدلالة فى محل الكلام) وهو المخبر عنه فإذا لم يكن قابلا لما أخبر عنه تركت حقيقة الكلام وصير إلى المجاز كقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمال بالنيات» و«رفع عن أمتى الخطأ والنسيان» لأن عين فعل الجوارح لا يكون بالنية ، وعين الخطأ والنسيان لا يكون مرفوعا ، بل المراد الحكم وهو نوعان : الأول الثواب والإثم ، والثانى الجواز والفساد ، والأول بناء على صدق عزيمته ، والثانى بناء على كونه وشرطه فإن من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز فى الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه (١) لصدق عزيمته ، ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم . أما عندنا فلأن المشترك لا عموم له ، وأما عنده فلأن المجاز لا عموم له ، فإذا ثبت أحدهما اتفاقا لم يثبت الآخر كذا فى التنقيح وفيه كلام آخر يعلم من التلويح ، وفى التحرير لا إجمال فى نحو : رفع عن أمتى الخطأ ، لأن العرف فى مثله رفع العقوبة والإجماع على إرادته شرعا وليس الضمان عقوبة بل جبرا لحال المغبون قالوا لا ضمان متعين ولا معين . أجيب عينه الفرق المذكور انتهى ، وفى التقرير ولقائل أن يمنع كون الحكم مشتركا لفظيا بل هو عام معنوى كالشىء فيتناول الكل باعتبار المعنى الأعم إذ تفسير الحكم الأثر الثابت بالشىء وذلك عام والجواب أن ذلك إنما يستقيم أن لو كان الحكم مقولا عليهما بالتواطؤ وهو ممنوع لأن الجواز والفساد وإن كانا أثرين ثابتين بالأعمال موجبين لها لكن الثواب والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح انتهى . وحاصله أن المشترك المعنوى إن كان متواطئا قبل العموم وإن كان مشككا لا يقبل .

﴿ تنبيه ﴾ قال فى الخلاصة : الرياء لا يدخل الفرائض ، وقال الولوالجى : الرياء

---

(١) قد يقال إنه ليس الثواب المخصوص المترتب على نفس العمل بل على شىء آخر وهو صدق العزيمة .

لا يدخل فى صوم الفرائض وصوم التطوع وفى سائر الطاعات يدخل لقوله عليه الصلاة والسلام « يقول الله تعالى : الصوم لى وأنا أجزى به » فنفى شركة الغير وهذا لم يوجد فى سائر الطاعات انتهى ، وفى البزازية ولا رياء فى الفرائض فى حق سقوط الواجب انتهى فيفيد أنه يدخل الفرائض فى حق سقوط الثواب وحصول الإثم (والتحريم المضاف إلى الأعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا) لاستعماله فيما وضع له لأنه إذا أضيف إلى العين كان ذلك أمارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن التحريم نوعان : تحريم يلاقى نفس الفعل مع كون المحل قابلا كأكل مال الغير . والثانى أن يخرج المحل فى الشرع من أن يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا فيصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم إليه ليعلم أن المحل لم يجعل صالحا له ، وهذا فى غاية التحقيق من الوجه الذى يتصور فى جانب المحل لتأكيد النفى فإما أن يجعل مجازا ليصير مشروعا بأصله فغلط فاحش كذا ذكره فخر الإسلام (خلافا للبعض) وهم طائفتان : طائفة قالوا بأن الإضافة مجاز ، ومنهم الكرخى من قبيل ذكر المحل وإرادة الحال أو بحذف المضاف تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام فان المخبر عنه بالحرمة هو العين وهو لا يحتملها لأن الحرمة من صفات الفعل والعين ليست بفعل ، وهذا هو المناسب لذكر هذه المسألة هنا فان البعض جعلوه مما ترك بدلالة محل الكلام وقدمنا أنه غلط فاحش ، لكن اعترض على فخر الإسلام بأنه قد اعترف بالمجاز لأن إقامة العين مقام الفعل ليوصف بالتحريم توصيف الفعل به نوع من المجاز ، وقد أجيب عنه بماحاصله كما ذكره السيرامى أن إقامة العين مقام الفعل ليست بمعنى أن يوصف المحل بالحرمة بدلا عن توصيف الفعل بالحرمة كما أن استعمال لفظ الأسد فى الشجاع بدل عن استعماله فى الفرس فيكون مجازا بل بمعنى أن توصيف العين بالحرمة حقيقة لكن المقصود منه إفادة حرمة الفعل ونفيه بالطريق الأولى لأنه لا يتصور بدون المحل فاذا انتفى المحل كان الفعل بالانتفاء أولى وبالمنع أحرى فهذا كالكناية أريد بها الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل إلى لازمه فلا يكون من المجاز فى شىء انتهى ، وطائفة قالوا بالإجمال والحق ظهوره فى معين : لنا الاستقراء فى مثله إرادة منع الفعل المقصود منها حتى كان متبادرا من نحو حرمت الحرير والخمر والأمهات فلا إجمال .

قال فى التحرير : وادعاء فخر الإسلام وغيره من الحنفية الحقيقة لقصد إخراج المحل عن المحلية تصحيحه بادعاء تعارف تركيب منع العين لإخراجها عن محلية الفعل المتبادر لا مطلقا وفيه زيادة سبب العدول عن التعليق بالفعل إلى التعليق بالعين انتهى .

تم الجزء الأوّل

ويليــه

الجزء الثاني ، وأوله (ويتصل بما ذكرنا)

فتح الغفار بشرح المنار

المعروف

بمشكاة الأنوار في أصول المنار

تأليف

زين الدين بن ابراهيم الشهير بابن نجيم

الحنفى

وعليه بعض حواش

للمرحوم الشيخ عبد الرحمن البحراوى الحنفى المصرى

الجزء الثانى

المقرّر تدريسه لطلبة السنة الثالثة بكلية الشريعة الإسلامية

بالجامعة الأزهرية

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر

١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ م / ٧١١

الطبعة الأولى

روجعت بمباشرة فضيلة الأستاذ الشيخ

محمود أبو دقيقة

من أكابر علماء الحنفية بالأزهر الشريف والمدرس بكلية أصول الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

(ويتصل بما ذكرنا) من الحقيقة والمجاز (حروف المعانى) فإنها تنقسم إلى حقيقة لاستعمالها فيما وضعت له، وإلى مجاز لاستعمالها فى غير ما وضعت له، فإن الاستعارة التبعية تجرى فى الحروف كما تجرى فى المشتقات، فإن الاستعارة تقع أولا فى متعلق معنى الحرف ثم فيه كاللام مثلا فيستعار أولا التعليل للتعقيب ثم بواسطتها تستعار اللام له نحو لدوا (١) للموت وتمامه فى التلويح (٢).

---

(١) قوله نحو لدوا ، ومثاله أيضا فالتقطه الخ قال فى التلخيص مع بعض شرحه ، ويقدر التشبيه فى استعارة لام التعليل نحو - فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا - للعداوة أى يقدر تشبيه العداوة والحزن الحاصلين بعد الالتقاط بعلة الالتقاط الغائية كالمحبة والتبنى اهـ: قال العلامة عبد الحكيم: وحاصل كلامه أنه يقدر التشبيه أولا للعداوة والحزن بالعلة الغائية ثم يسرى ذلك التشبيه إلى تشبيه ترتبهما على الالتقاط بترتب العلة الغائية عليه فتستعار اللام الموضوعة لترتب العلة الغائية لترتب العداوة والحزن من غير استعارة فى المجرور ، وهذا التشبيه كتشبيه الربيع بالقادر المختار ثم إسناد الإنبات إليه وهو المفاد من الكشاف حيث قال فى هذه الآية معنى التعليل فى اللام وهو كون الالتقاط لأجل العداوة والحزن: وارد على طريق المجاز لأنه لم يكن داعيتهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدوا وحزنا ولكن المحبة والتبنى ، غير أن ذلك: أى العداوة والحزن لما كان نتيجة التقاطهم وثمرته شبه بالداعى الذى يفعل الفاعل الفعل لأجله فاللام هنا حكمها حكم الأسد حيث استعيرت لما يشبه التعليل كما يستعار الأسد لمن يشبه الأسد وهو الحق عندى لأن اللام لما كان محتاجا لذكر المجرور كان اللائق أن تكون الاستعارة والتشبيه فيها تبعا لتشبيه المجرور لا تبعا لتشبيه معنى كلى بمعنى كلى معنى الحرف من جزئياته كما ذكره السكاكى وتبعه الشارح اهـ: فالحاصل أن الاستعارة التبعية فى الحرف تابعة للتشبيه على مذهب المصنف فما زعمه السعد أنها تابعة للاستعارة فى المجرور زيادة منه وتقول عليه.

(٢) قوله وتمامه فى التلويح. الذى فى التلويح هكذا الاستعارة التبعية لا تختص بالأفعال والصفات بل تجرى فى الحروف أيضا فيعتبر التشبيه أولا فى متعلق معنى الحروف ويجرى فيه الاستعارة ، ثم بتبعية ذلك فى الحرف نفسه ثم قال مثال ذلك لدوا للموت شبه ترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل فى المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التى هى المشبه به فجرت الاستعارة أولا فى العلية والغرضية وبتبعيتها فى اللام =

وفى البدائع الحرف : ما لا يستقل بالمفهومية معناه أن ذكر متعلقه شرط دلالته على معناه الإفرادى كمن وإلى فإنه لا يفهم معنى الابتداء والانتهاء بدون ذكر المكان المخصوص الذى هو متعلقهما ، بخلاف الابتداء والانتهاء وابتدأ وانتهى ، ومعنى الإفرادى الاحتراز عن قسيميه فإن ذكر متعلقهما كالفاعلية والمفعولية شرط التركيب ، وأما مثل ذو وفوق وإن لم يفد معناه الإفرادى إلا بذكر متعلقه فليس لأنه شرط بل لأن وضعهما للتوصل إلى وصف العلة بالجنس وإلى علوّ خاص اقتضى ذلك انتهى :

ثم اعلم أن مدلول اللفظ إما لفظ كالجملة والخبر والاسم والفعل والحرف على نوع تساهل إذ الألفاظ ماصدقات مدلوله الكلى ، أو غير لفظ فإما أن لا يدل عليه إلا بضميمة لوضعه لمعنى جزئى من حيث هو ملحوظ بين شيئين خاصين فهو الحرف كمن وإلى بخلاف الأسماء اللازمة للإضافة أو يستقل بالدلالة لعدم ذلك فإما أن لا يكون معناه حدثا مقيدا بأحد الأزمنة بهيئة فهو الاسم كالابتداء والانتهاء والكاف وعن وعلى ، وحينئذ مشترك لفظى له وضع للمعنى الكلى يستعمل فيه اسما لخصوص منه كذلك فيستعمل فيه حرفا أو يكون كالفعل كذا فى التحرير ، وكثيرا مايسمى الجميع حروفا تغليبا أو تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والأول أوجه لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز أو إطلاقا للحروف على مطلق الكلمة والظاهر أن المصنف أراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعانى ، ثم

= وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الأسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح إلا أن المصنف اعتبر زيادة تدقيق وهو أن التعليل يستعار أولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل ، فيراد بالتعليل التعقيب أعم من أن يكون تعقيب المعلول للعلة أو غيره ، ثم بواسطة ذلك تستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الأسد للشجاع أعم من أن يكون سبعا أو إنسانا ، ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على أنه تعقيب كما يقع أسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته ويكون استعمال اللام فى تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به فى المشبه ، ثم إن قول التلويح شبه ترتب الموت أى مطلق موت سواء تعلق بالمخاطبين أو غيرهم فالمراد الكلى ، وقوله على الولادة أى على مطلق ولادة وفى الكلام حذف والأصل ثم استعير ترتب العلة الغائية أى مطلق ترتب لمطلق ترتب موت على ولادة فسرى التشبيه للجزئيات ثم استعمل اللام الخ . وإنما قلنا ذلك لأجل قوله فجرت الاستعارة أولا فى العلية والغرضية أى فى ترتبهما وتبعيتهما الخ فاندفع مايقال إن الاستعارة فى الحرف على كلامه غير تابعة لاستعارة أصلا وهذا يخالف قوله بعد فجرت الخ اهـ .

ذكر بعد ذلك الأسماء لا على أنها من الحروف وتسميتها حروف المعانى بناء على أن وضعها لمعان تتميز بها من حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة إذا قصد بها الاستفهام أو النداء فهى من حروف المعانى وإلا من حروف المبانى كذا فى التلويح (فالواو لمطلق العطف) أى الجمع بالنقل عن أئمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهو(١) بين الاسمين المختلفين كألف التثنية بين المتحدين فإنه يمكن جاء رجلان ولا يمكن فى رجل وامرأة فأدخلوا واو العطف وقولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن: أى لا تجمع بينهما فلذا لا يجب الترتيب فى الوضوء، وأما فى السعى بين الصفا والمروة فوجوب الترتيب بقوله عليه الصلاة والسلام «ابدءوا بما بدأ الله به» لا بالقرآن فإن كونهما من الشعائر لا يحتمل الترتيب(٢) كذا فى التنقيح، وقد اختلفوا فى التعبير فى معنى الواو فجماعة بما فى الكتاب وجماعة بأنها للجمع المطلق بجعل المطلق صفة للجمع كما ذكره ابن الحاجب ورده فى المغنى بأنه غير سديد لتقييد الجمع بقيد الإطلاق وإنما هى للجمع لا بقيد انتهى. وأجاب عنه الشمنى بأن ذكر المطلق هنا ليس للتقييد بل لبيان الإطلاق وكثيرا ما يذكر اللفظ ويراد به ذلك، ومنه قول المتكلمين الماهية من حيث هى والماهية لا بشرط حيث لا يريدون بذلك التقييد بل بيان الإطلاق وذكر الشيخ بهاء الدين السبكى أن العبارتين صحيحتان وأن مؤداهما واحد لأن المطلق هو

---

(١) قوله وهو: أى الواو، وهو دليل ثالث وهو مختصر من التلويح، وعبارته الثالث: أى من الأدلة على كونه لمطلق الجمع أنهم ذكروا أن الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الألف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءنى رجلان على مقارنة أو ترتيب إجماعا فكذا جاءنى رجل وامرأة إلا أن فى قولهم بين الاسمين تسامحا انتهت. ثم قال الرابع أن قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد أكل السمك جاز وتحقيقه أنه نصب تشرب بإضمار أن ليكون فى معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة أى لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح فى هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لإفادتهما النهى عن الشرب بعد الأكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى أن هذا الاستدلال لا ينفى المقارنة إلا أن المقصود الأهم نفى الترتيب اه. وقوله ولا يخفى أن هذا الاستدلال الخ أى الاستدلال بأكل السمك وشرب اللبن حيث يدل على نفى الجمع بينهما لا ينفى المقارنة إلا أن المقصود الأهم نفى الترتيب بعيد عن الصواب لأنه كما ينفى الترتيب حيث لا يدل عليه ينفى المقارنة فليس معناه لا يقارن حتى لو قدم أكل السمك على شرب اللبن أو بالعكس جاز ويكون الممنوع أكلهما معا دفعة ترجيح.

(٢) قوله لا يحتمل الترتيب، إذ لا معنى لتقدم أحدهما على الآخر فى ذلك اه.

الحقيقة بلا قيد عند أهل الأصول ثم قلنا مطلق الجمع معناه مطلق من الجمع فإن كان الجمع المطلق يقتضى تقيد الجمع فمطلق الجمع كذلك لأن التقييد بالإضافة والصفة سواء إلى آخره . وعبارة التحرير الواو للجمع فقط وهى الأولى ، وفسر فى التلويح مطلق العطف بجمع الأمرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو ، أو فى حكم نحو قام زيد وعمرو ، أو فى ذات نحو قام وقعد عمرو ، وفسره فى المغنى بأنها تعطف الشىء على مصاحبه نحو - فأنجيناه وأصحاب السفينة - وعلى سابقه نحو - ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم - وعلى لاحقه نحو - كذلك يوحى إليك وإلى الذين من قبلك - فعلى هذا إذا قيل قام زيد وعمرو احتمل ثلاث معان انتهى (من غير تعرض لمقارنة) أى الاجتماع فى الزمان كما نسب إلى أبى يوسف ومحمد (ولا ترتيب) أى تأخر مابعدها عما قبلها فى الزمان كما نسب إلى أبى حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلاث عندهما فى المسألة الآتية (وفى قوله لغير الموطوءة إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق إنما تطلق واحدة عند أبى حنيفة) جواب عما استدل به من زعم أنها للترتيب عنده وللمقارنة عندهما لأنها لو لم تكن للترتيب عنده لوقعن جملة كما تعلقن ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الأول ولغا مابعده (لأن موجب هذا الكلام الافتراق) أى الانفصال فى التعليق بالشرط فيلزم التعاقب فى الوقوع (فلا يتغير بالواو) لأنه لا يتعرض للقران وتوضيحه أن تعليق الأجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لأن قوله إن دخلت الدار فأنت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة فى الإفادة إلى الأولى فيكون تعليق الثانية بعد تعلق الأولى والثالثة بعدهما وإذا كان تعليق الأجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها أيضا كذلك لأن المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفى المنجز تبين بالأولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل ، قيد باتحاد الشرط لأنه لو كرره يقع الثلاث بالدخول لأن الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وقيد بتقديم الشرط لأنه لو أخره وقع الثلاث فإن الكل يتعلق بالشرط دفعة لأنه إذا كان فى آخر الكلام مايغير أوله يتوقف الأول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب فى التعليق حتى يلزم التعاقب فى الوقوع كذا فى التلويح (وقالا موجبه الاجتماع) لأن الثانى جملة ناقصة وكل ناقصة تشارك الكاملة فيما تمت به فصار الشرط شرطا للثانية لتصير كاملة فكان تعليق الثانية بالشرط كتعليق الأولى به بغير واسطة فنزلت الثانية والثالثة عند نزول الأولى فصار كتكرار الشرط (فلا يتغير بالواو) وحاصله أن الترتيب فى التكلم لا فى صيرورته طلاقا ورجح فى الأسرار قولهما ولذا أورده المصنف آخرا تبعا لفخر الإسلام ، وأوردا على قوله إشكالا بأنه أثبت التعاقب فى أزمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب فى الوقوع وإنما الترتيب فى الوقوع بلفظ يوجب تفرق أزمنة الوقوع كثم ولم توجد وبأن المعلق ليس بطلاق فى الحال بل له

صلاحية أن يقع طلاقا عند وجود الشرط فما لم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب لأن الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة لحال الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق أزمنة الوقوع (وإذا قال لغير الموطوءة أنت طالق وطالق وطالق إنما تبين بواحدة) جواب عما توهم أنها للترتيب عندنا استدلالا بقولهم بالواحدة (لأن الأول وقع قبل التكلم بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل التصرف) إذ لا توقف لعدم الشرط لا لأن الواو للترتيب وما ذكره المصنف قول أبي يوسف وما روى عن محمد من أنه إنما يقع عند الفراغ من الأخير محمول على العلم به لتجويز إلحاق المغير، وإلا لم تفت المحلية فيقع (١) الكل، ولأنه (٢) بلا دليل كذا في التحرير، وفي فتح القدير ولا يخفى أن النظر إلى تعليل محمد بتجويز أن يلحقه مغير يفيد أن المراد تأخر ظهور وقت الوقوع فإن مقتضاه إنما هو أنه إذا ألحق تبين عدم الوقوع وإذا لم يلحق تبين الوقوع من حين تلفظ بالأول وهذا لا ينفيه أبو يوسف فلا خلاف في المعنى بينهما انتهى، وفيه نظر لأنه حينئذ لا ثمرة له وقد ذكر في السراج الوهاج أن فائدته تظهر في الموت انتهى (وإذا زوج) فضولي (أمتين من رجل بغير إذن مولاهما وبغير إذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا) فإنه يبطل نكاح الثانية كما لو أعتقهما بكلامين منفصلين بأن قال أعتقت هذه ثم قال للأخرى بعد زمان أعتقت هذه، وهذا يدل على أن الواو عندنا للترتيب إذ لو لم تكن له لكان بمنزلة أعتقهما وحكمه أن يصح النكاحان حيث كان برضى الزوج لأن المسألة مفروضة فيما إذا كان النكاح برضى الأمتين فالتوقف إنما كان لمانع وهو حق المولى وقد زال بالإعتاق فأشار إلى منع الدلالة بقوله (إنما بطل نكاح الثانية لأن عتق الأولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية) فإن نكاح الأمة على الحرة لا يجوز ولو كان موقوفا فلم تبق الأمة محلا للنكاح (فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها) وحاصله أن بطلانه لفوت المحلية لا لكونها للترتيب. وأورد أن قوله عليه الصلاة والسلام « لا تنكح الأمة على الحرة » لا يتناول إلا النافذ وإلا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا مخلص إلا بالقول بجواز الجمع في مقام النفي كما جاز الجمع في المشترك في مقام النفي وهو مردود لأن النكاح المنفي هو الصحيح وله فردان نافذ وموقوف فالموقوف من أفراد الحقيقة لا أنه مجاز فلا جمع أصلا كما لا يخفى

---

(١) قوله فيقع . بالنصب يقع على جواب النفي اهـ .

(٢) قوله ولأنه أي تأخير حكم الأول إلى الفراغ من الأخير قول بلا دليل فالصواب ما قاله أبو يوسف من أنه يقع بمجرد فراغه من الأول وحيث أول صاحب التحرير كلام محمد بما تقدم ارتفع الخلاف إذ لا شك في تأخر العلم بالوقوع عن تمام الكلام لكن عند تمامه يحكم بأن الوقوع كان بمجرد فراغه من الأول شرح التحرير .

وقد قيد المصنف وضع المسألة بكونه بغير إذن الزوج أيضا تبعا لفخر الإسلام وهو تابع لقاضي خان في جامعه وترك التقييد به في التنقيح والتحرير تبعاً لشمس الأئمة وهو الحق لأن هذا الحكم المذكور لا يحتاج إليه مع أنه يحتاج في تصويره إلى أن يقبل عنه فضولي آخر لأن الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح عندهما خلافا لأبي يوسف سواء تكلم بكلامين أو بكلام واحد وهو الحق تبعا لما في فتح القدير خلافا لما في النهاية وأما التقييد بالاتصال فهو لكون المسألة محل التوهم لأن الواو للترتيب وإن كان الحكم مع الانفصال كذلك وأطلق فشمل ما إذا كان النكاح بعقد أو بعقدين والمولى واحد وأما إذا تعدد المولى والنكاح برضى الزوج فهو خارج عن محل التوهم لأن إعتاقهما بكلامين والحكم فيه أن نكاح من تأخر عتقها باطل بإعتاق الأولى وإن كان بغير رضى الزوج فالنكاحان على حالهما فأيهما أجاز جاز وإن أجازهما جاز نكاح المعتقة الأولى فقط (وإذا زوج رجلا أختين في عقدين) احترازعما إذا زوجهما له في عقد فإنه غير منعقد (بغير إذن الزوج فبلغه) الخبر (فقال أجزت نكاح هذه وهذه بطلا) أي العقدان (كما إذا أجازهما معا) للجمع بين الأختين (وإن أجازهما متفرقا) بأن قال أجزت نكاح هذه ثم بعد زمان قال أجزت نكاح الأخرى (بطل) نكاح (الثاني) أي بطل العقد الثاني لعدم المحلية لها ما دامت أختها في نكاحه وبطلانها في الأولى موهم أنه لكون الواو للمقارنة فأزاله بقوله (لأن صدر الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يغير أوله كالشرط والاستثناء) وبيانه أن صدر الكلام وضع لجواز النكاح وآخره ينفي جوازه لكونه جمعا بين الأختين فصار آخره في حق أوله بمنزلة الشرط والاستثناء، ولا يرد عليه أن ذلك موجود فيما اذا أجازهما متفرقا لأن شرط المغير الوصل كما في التقرير بخلاف مسألة الأمتين لأن عتق الثانية إن انضم إلى الأولى لم يغير نكاح الأولى عن الصحة إلى الفساد فاختلاف الجواب في مسألة الأختين والأمتين لهذا مع اتحاد الوضع وهو الصحيح خلافا للبعض كما في التقرير، وأورد في التحرير إشكالا على مسألة الأختين بأن لقائل أن يقول الضم المفسد لهما الدفعي كتزوجتهما وأجزتهما لا المرتب لفظا لأنه فرع التوقف ولا موجب له فيصح الأول دون الثاني كما لو كان بمفصول انتهى. وترك المصنف مسألة أخرى أوردت مع مسألة الأختين وجوابهما واحد وهي عتق كل من الأعبد الثلاثة إذا قال من مات أبوه عنهم فقط أعتق أبي في مرضه هذا وهذا وهذا متصلا وإنما كان كذلك للتوقف لمغيره من كمال العتق إلى تجزؤ عند الإمام ومن براءة إلى شغل عند الكل (وقد تكون الواو للحال) مجازا بمصحح الجمع بين الحال وصاحبه، ولو أخره عن عطف الجملة لكان أولى لأنه حقيقة فيه، وأما في الحال فمجاز كما في البدايع والتحرير، وقد اختلف فروع هذا الأصل: فالواو في أدّ إليّ ألفا وأنت حر للحال وأنت طالق وأنت تصلين أو مصلية أو مريضة لا يتقيد

الطلاق فيكون لعطف الجملة ، ويحتمل الحال بالنية . وخذ هذا المال واعمل به فى البر للعطف لأن كلا منهما إنشائية ، ولأن الأخذ ليس حال العمل فلا يتقيد به مطلقا. واختلفوا فى طلقنى ولك ألف كما سيأتى . فالضابط كما فى البدايع الاعتبار بالصلاحية وعدمها فإن تعين معنى الحال يفيده وإلا فإن احتمل فالمعين النية ، وإلا كانت لعطف الجملة (كقوله لعبده أدّ إلىّ ألفا وأنت حر) فإن العطف متعذر لكمال الانقطاع وللفهم فكانت للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لحصول مضمون العامل وهو تأدية الألف ، وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل أى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمون العامل للقطع بأنه لا دلالة لقولنا ائتنى وأنت راكب إلا على كونه راكبا حالة الإتيان وقد توهم بعضهم أنه يجب تقديم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا ، وحينئذ يلزم الحرية قبل الأداء . فأجاب عنه أنه من باب القلب : أى كن حرا وأنت مؤدّ لى ألفا أو هى حال مقدرة : أى أدّ إلىّ ألفا مقدر الحرية فى حال الأداء ، والجملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر : أى أدّ إلىّ ألفا تصر حرّا والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية تتأخر عن الأداء كذا فى التلويح (وقد تكون) الواو (لعطف الجملة) وحاصله كما فى التحرير أن الواو إذا عطفت جملة تامة (١) على أخرى لا محل لها فإنها توجب الشركة (٢) فى مجرد الثبوت (٣) واحتمال كونه (٤) من جوهر (٥) اللفظ فيها يبطله ظهور احتمال الإضراب مع عدم الواو وانتفاؤه معها فلذا (٦) وقعت واحدة على الثانية فى هذه طالق ثلاثا ، وهذه طالق وإن كان المعطوف عليه لها محل من الإعراب فإن الواو تشرك المعطوفة فى موقعها إن خبرا وجزاء فخبر وجزاء كإن دخلت فأنت طالق وعبدى حر فيتعلق العتق أيضا إلا بصارف

---

(١) قوله جملة تامة أى غير مفتقرة إلى ما تتم به اهـ .

(٢) قوله توجب الشركة أى بين الجملتين اهـ .

(٣) قوله فى مجرد الثبوت لاستقلالها بالحكم ومن ثمة سماها بعضهم واو الاستئناف والابتداء نحو واتقوا الله ويعلمكم الله .

(٤) قوله كونه : أى الثبوت اهـ .

(٥) قوله من جوهر اللفظ ، أى لا من الواو وقوله وانتفاؤه أى احتمال الإضراب وقوله معها أى الواو فإن قام زيد قام عمرو يحتمل قصد الإضراب عن الإخبار الأول إلى الإخبار الثانى بخلاف ما إذا توسطت الواو .

(٦) قوله فلذا أى فلكون عطف التامة على أخرى لا محل لها من الإعراب تشرك فى مجرد الثبوت فقوله وهذه طالق المشار إليها ثانيا جملة تامة لاشتمالها على المبتدأ والخبر .

نحو وضرتك (١) طالق فالعطف على جملة الشرط لا الجزاء فينجز طلاق الضرة (٢)، وأما اعتبار قيود الأولى فى الثانية فمفوّض إلى القرائن لا إلى الواو وإن عطفت الواو جملة ناقصة وهى المفتقرة فى تمامها إلى ماتمت به الأولى وهو عطف المفرد انتسب (٣) إلى عين ماانتسب إليه الأول بجهته ما أمكن ففى قوله إن دخلت فطالق وطالق وطالق تعلق (٤) به لا بمثله كما هو قولهما فيكون على قولهما من تعدد الشروط وعلمت أنه لاضرر عليهما فى القول باتحاد الشرط وماتقدم (٥) لهما تنظير لا استدلال لاستقلال ماسواه (٦) فتفريع كلما حلفت فطالق ثم قال إن دخلت فطالق وطالق على القول باتحاد الشرط يمين واحدة وعلى القول بالتعدد يمينان فتطلق ثنتين تفريع غير صحيح لكونه على غير خلافية .

بل لو فرض الخلاف كان كذلك وفيما لا يمكن الانتساب إلى عين الأول يقدر المثل كجاء زيد وعمرو بناء على اعتبار شخص المجىء (٧) وإن كان العامل بكليته ينصبّ عليهما معا

---

(١) قوله نحو وضرتك أى إن دخلت فأنت طالق وضرتك طالق فإن إظهار خبرها صارف عن تعلقها به إذ لو أريد عطفها على الجزاء اقتصر قوله على جملة الشرط أى برمتها .

(٢) قوله فينجز طلاق الضرة لأنه غير معلق اه .

(٣) قوله انتسب أى المفرد المعطوف .

(٤) قوله تعلق أى طالق الثانى والثالث به أى بدخلت بعينه .

(٥) قوله وماتقدم لهما أى فى أول بحث الواو من إلحاق إن دخلت فأنت طالق وطالق وطالق بتعدد الشرط فى قوله إن دخلت فأنت طالق إن دخلت فأنت طالق إن دخلت فأنت طالق .

(٦) قوله لاستقلال ماسواه وإنهما لو اعتبراه دليلا لم يضرهما بطلانه إذ يكفيهما ما ذكر مما تقدم اه . والحاصل أنه فى التحرير قدم الخلاف بينه وبينهما فى قول القائل لامرأته قبل الدخول إن دخلت فطالق وطالق وطالق فقال الإمام تبين بواحدة وعندهما بثلاث لأن موجب العطف عنده تعلق المتأخر بواسطة المتقدم فينزلن كذلك أى مترتبات فيسبق الطلاق الأول فتبطل محليتها وقالا بعد ما اشتركت المعطوفات فى التعلق وإن اشتراكها بواسطة عطف بعضها على بعض تنزل دفعة لأن نزول كل منها حكم الشرط فتقترن أحكامه عند وجوده كما فى تعدد الشرط لكل واحد، ودفع هذا بالفرق بانتفاء الواسطة لا يضر إذ يكفى ماسواه أى سوى هذا الدليل اه فهو ترجيح منه لقولهما .

(٧) قوله بناء على اعتبار شخص المجىء لاستحالة تصور الاشتراك فى مجىء واحد لأن العرض الواحد لا يقوم بمحلين .

لأن هذا تقدير حقيقة المعنى انتهى(١) (فلا تجب به المشاركة فى الخبر) قد علمت أن محله ما إذا عطفت جملة تامة على أخرى لا محل لها أو على ما لها محل وأمكن جمعهما بلفظ واحد كطلاق الضرة فإنه يمكن جمعهما بأن يقال إن دخلت فأنتما طالقان ثلاثا بخلاف عتق العبد لا يمكن جمعه مع طلاق بلفظ واحد (كقوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق) فتطلق الثانية واحدة لعدم المشاركة لعدم افتقارها إليها ، قيد بكون الثانية تامة إذ لو كانت ناقصة كما لواقتصر على قوله وهذه فإنها تشارك الأولى (وكذا فى قولها طلقنى ولك ألف حتى لا يجب شيء) عند أبى حنيفة فهى لعطف الجملة عنده لا للحال تقديما للعطف الحقيقى للواو والمعاوضة لا تصلح صارفا للعطف لأنها ليست لازمة فى الطلاق . وفى التحرير والوجه أنها للاستئناف عدة أو غيره للانقطاع فلم يلزم كونها للحال لجواز مجازىّ آخر ترجح بأن الأصل براءة الذمة وعدم إلزام المال بلا معين بخلاف احمله ولك درهم فإنها للحال اتفاقا للزوم المعاوضة فى الإجارة (وقالا إنها للحال فتصير شرطا وبدلا) لتعذر العطف بالانقطاع للزوم عطف الاسمية على الفعلية ولفهم المعاوضة .

ثم اعلم أن المصنف ذكر للواو معنى حقيقيا وهو العطف ، ومجازيا وهو الحال ، وفى المغنى لابن هشام انتهى بمجموع ما ذكر من أقسامها إلى أحد عشر الأول العاطفة الثانى والثالث واوان يرتفع ما بعدهما إحداهما واو الاستئناف نحو لنبين لكم ونقر فى الأرحام والثانية واو الحال الداخلة على الجملة الإسمية . الرابع والخامس واوان ينصب ما بعدهما وهما واو المفعول معه كسرت والنيل والواو الداخلة على المضارع المنصوب لعطفه على اسم صريح أو مؤوّل ، والحق أن هذه واو العطف . السادس والسابع واوان يجر ما بعدهما وهما واو القسم وواو رب كقوله وليل كموج البحر والصحيح أنها واو العطف وأن الجر برب محذوفة . الثامن الواو الزائدة نحو حتى إذا جاؤها وفتحت أبوابها بدليل الآية الأخرى :

---

(١) قوله انتهى أى كلام التحرير ذكر فيه أن من جملة ما اشتمل على الصارف عن تعلقها بما تعلقت به المعطوف عليها قوله تعالى : وأولئك هم الفاسقون . بعد ولا تقبلوا بناء على الأوجه من عدم عطف الإخبار على الإنشاء ، فإنه لازم على تقدير العطف على ولا تقبلوا أو فاجلدوا ، ومفارقة الأولين أى جملة فاجلدوا وجملة لا تقبلوا لهذه الجملة بعدم مخاطبة الأئمة بمضمونها بخلافهما مع الأنسبية من إيقاع الجزاء على الفاعل أعنى اللسان كاليد فى القطع فإن ردّ الشهادة حد فى اللسان الصادر منه جريمة القذف كقطع اليد فى السرقة إلا أنه ضم إليه الإيلام الحسى لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فإن منهم من لا ينزجر بالإيلام باطنا اه بشرحه .

والتاسع واو الثمانية . والعاشر الواو الداخلة على الجملة الموصوف بها لتأكيد لصوقها بموصوفها وإفادة أن اتصافه بها أمر ثابت وهذه الواو أفادها الزمخشري وحمل على ذلك مواضع الواو فيها للحال نحو وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم . الحادي عشر واو ضمير الذكور نحو الرجال قاموا انتهى (والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وإن لطف) يعني أنها للترتيب بلا مهلة كما في التحرير ، وفي المغني أن العاطفة تفيد ثلاثة أشياء أحدها الترتيب وهو نوعان معنوي كما في قام زيد فعمرو ، وذكري وهو عطف مفصل على مجمل نحو توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه : الثاني التعقيب وهو في كل شيء بحسبه ألا يرى أنه يقال تزوج زيد فولد له إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل وإن كانت مدة متطاولة . الثالث السببية وذلك أمر غالب في العاطفة جملة أو صفة فالأول نحو فوكزه موسى فقضى عليه : والثاني نحو لآكلون من شجر من زقوم فمالئون منها البطون فشاربون عليه من الحميم انتهى (وإذا قال إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق فالشرط أن تدخل الثانية بعد الأولى بلا تراخ) فلو دخلتها بعد الأولى بتراخ لم تطلق ولو دخلت الثانية قبل الأولى لم تطلق وفي التحرير وتدخل (١) الأجزية فيهالت غير الملموسة بواحدة في طالق فطالق (وتستعمل في أحكام العلل) مجازا لأن الأحكام مترتبة على العلل بالذات فصحت الاستعارة لوجود الترتيب فلا ينافيه أن العلة مقارنة للمعلول على الصحيح كما في التقرير (فإذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر أنه قبول للبيع) فيعتق العبد كأنه قال قبلت فهو حر إذ الإعتاق لا يترتب على الإيجاب إلا بعد ثبوت القبول قيد بالفاء لأنه لا يكون قبولا بالواو وبدون حرف الفاء فإنه يحتمل أن يكون ردا للإيجاب بثبوت الحرية قبله وفي التنقيح ولو قال لخياط أيكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطع فإذا هو لا يكفي يضمن كما لو قال إن كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه انتهى ، ومثل الفاء ما إذا قال اقطعه إذا كما في جامع الفصولين ومن هذا القبيل جاء الشتاء فتأهب على التجوز بجاء عن قرب فإن قربه علة التأهب له وقوله عليه الصلاة والسلام فيشتريه فيعتقه لأن العتق معلول معلوله أي فيشتريه فيعتق بسبب شرائه فليس من اتحاد العلة والمعلول في الوجود ولا نحو سقاه فأرواه كذا في التحرير (وتدخل الفاء على العلل إذا كانت مما يدوم) أي يبقى لأن الأصل أن لا تدخل على العلل لامتناع تأخرها عن المعلول لكن إذا كانت العلة مما تدوم تكون متأخرة عن ابتداء الحكم فتصير بمعنى المتأخر مستعملة في موضعها من وجه كقولك لمن هو في شدة وقد ظهرت أمارات الخلاص أبشر فقد أتاك الغوث وقد نجوت باعتبار

---

(١) قوله وتدخل الخ عبارة التحرير فدخلت في الأجزية اهـ مصححه .

أن الغوث علة باقية بعد ابتداء الإبشار وفى التحرير وتدخل العلل كثيرا الدوام فافتتأخر فى البقاء أو باعتبار أنها معلولة فى الخارج للمعلول ومن الأول لا الثانى أبشر فقد أتاك الغوث ومنه أدّ فأنت حر وانزل فأنت آمن ومن الثانى زمّلوهم بدمائهم فبها يبعثون انتهى (كقوله أدّ إلىّ ألفا فأنت حر أى أدّ إلىّ ألفا لأنك حرّ فيعتق للحال) ولا يمكن أن يكون فأنت حر جوابا للأمر (١) لأن جواب الأمر لا يقع إلا فعلا مضارعا لأن الأمر إنما يستحق الجواب بتقدير إن وكلمة إن تجعل الماضى بمعنى المستقبل والجملة الإسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وإنما يجعل ذلك إذا كانت ملفوظة أما إذا كانت مقدرة فلا كما تقول إن تأتنى أكرمتك ولا يقال ائتنى أكرمتك بل يجب أن يقال ائتنى أكرمك فكذا فى الجملة الإسمية تقول إن تأتنى فأنت مكرم فكما لا يجعل الماضى بمعنى المستقبل لا يجعل الإسمية بمعنى المستقبل بل أولى لأن مدلول الجملة الإسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضى قريب إليه لأن اشتراكهما فى كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم يجعل الماضى بمعنى المستقبل لم تجعل الإسمية بطريق أولى كذا فى التوضيح (وتستعار بمعنى الواو كما فى قوله له علىّ درهم فدرهم حتى لزمه درهمان) لمشاركة الفاء الواو فى نفس العطف وتعذرت الحقيقة لأنها للوصل والتعقيب وهو لا يتحقق فى الأعيان بل فى الأفعال فيصرف (٢) الترتيب إلى الوجوب دون الواجب فكأنه قال وجب درهم وبعده درهم آخر (وثم للتراخى) أى لتراخى مدخولها عما قبله مفردا بأدنى زمان ولازمه الترتيب وقد جمع بينهما فى التنقيح فقال للترتيب مع التراخى، وفى المغنى أنها مفيدة لثلاثة الترتيب والتراخى والتشريك فى الحكم (بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف) يعنى أن التراخى عند الإمام فى التكلم والحكم ليحصل كمال التراخى إذ لو كان فى الحكم وحده كان ثابتا من وجه دون وجه (وعندهما التراخى فى الحكم مع الوصل فى التكلم) لأنها للعطف ولا عطف مع الانفصال (حتى إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعنده يقع الأول) فى الحال لعدم تعليقه بالشرط كأنه قال أنت طالق وسكت

---

(١) قوله جوابا للأمر أى حتى يكون العتق معلقا بأداء الألف ولا يقع للحال على معنى إن أديت إلىّ ألفا فأنت حر اهـ.

(٢) قوله فيصرف الخ اعلم أنه إذا صرف الترتيب إلى الوجوب تكون الفاء على حقيقتها ولا تكون مستعارة لمعنى الواو فلا تكون الحقيقة متعذرة وهذا غير كلام المصنف فهو طريقة أخرى فى وجه لزوم الدرهمين فكان الصواب أن يقول أو يصرف الخ ويكون دليلا آخر للرد على الشافعى فى قوله يلزم درهم واحد فتدبره وقد نبه على ذلك فى حاشية شرح الحصكفى على المنار ».

ثم قال أنت طالق لأن التراخى عنده فى التكلم (ويلغو مابعده) لعدم المحل ولم يتوقف أول الكلام على آخره لعدم الاتصال (ولوقدم الشرط تعلق الأول ووقع الثانى) فى الحال لعدم الاتصال بالأول (ولغا الثالث) لعدم المحل وفائدة تعلق الأول أنه لو تزوجها ووجد الشرط وقع (وقالا يتعلقن جميعا) مطلقا سواء قدمه أو أخره مدخولا بها أو لا (وينزلن على الترتيب) عند وجود الشرط فإن كانت مدخولا بها وقع الثلاث وإلا وقعت واحدة، قيد بغير المدخولة لأنه فى المدخولة إن أخر الشرط تنجز الطلقتان وتعلق الثالث وإن قدمه تعلق الأول ووقع مابعده ورجح فى التحرير أصلهما من أن التراخى فى الحكم فقط لأن اعتباره كأنه سكت بلا موجب، وماخيل دليل من ثبوت تراخى حكم الإثبات عنها إذ هى لاتتأخر فلزم الحكم على العلة بهذا الاعتبار ممنوع الملازمة ولو سلم نفى محل تراخى حكمه وهو فى الإضافة والتعليق فقط دون عطفه بثم للقطع بوقوع الثلاث بمجرد الفراغ منها معطوفة بها فى قوله أنت طالق ثم طالق من غير خلو زمان عن الحرمة بعدها وعنه حكميا بأنها فى ذلك مستعار لمعنى الفاء إجماعا فلا أثر إلا فى التعقيب يظهر فى تعليقها لغير المدخولة فبانت بواحدة عند الشرط، وماقيل هى للتراخى فيجب كماله وهو باعتباره ممنوع إذ المفهوم ليس غير حكم اللفظ فى الإنشاء ومعنى فى الخبر وكذا فى الجمل وموهم خلافه ثم اهتدى ثم كان من الذين آمنوا يؤول بترتيب الاستمرار انتهى (وقوله عليه الصلاة والسلام) من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير استعير ثم لمعنى الواو عملا بالرواية الأخرى) وهى قوله فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه (وإجراء للأمر على حقيقته) وحاصله أن رواية تأخير ثم ليكفر حقيقة لأن وجوب الكفارة إنما يكون بعد الحنث اتفاقا ورواية تقديم ثم ليكفر مجاز عن الجمع بين التكفير والحنث ولو لم يكن مجازا عن الواو كما قال الشافعى لازم ارتكاب مجازين جعل الأمر للإباحة والمطلق وإرادة المقيد لأن تعجيل التكفير بالصوم غير جائز عنده وفيما ذهبنا إليه ارتكاب مجاز واحد فكان أولى، إليه أشار فى التحرير (وبل لإثبات مابعده والإعراض عما قبله على سبيل التدارك) أى جعل ماقبله فى حكم المسكوت عنه من غير تعرض لإثباته أو نفيه وإذا انضم إليها لا صارت نصا فى نفى الأول نحو جاءنى زيد لا بل عمرو ذكره المحققون فعلى هذا لايكون معنى التدارك أن الكلام الأول باطل وغلط بل إن الإخبار به ما كان ينبغى أن يقع، وبعضهم أن معنى الإعراض هو الرجوع عن الأول وإبطاله وإثبات الثانى تدارك لما وقع أولا من الغلط كذا فى التلويح والحق ما فى المغنى أنها للإضراب فإن تلاها جملة كان معنى الإضراب إما الإبطال نحو ـ وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون ـ . ونحو ـ أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق ـ : وأما الانتقال من غرض إلى آخر ووهم ابن مالك إذ زعم أنها لا تقع فى التنزيل إلا على هذا

الوجه ومثاله ـ قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحياة الدنيا ـ وهى حرف ابتداء لا عاطفة على الصحيح وإن تلاها مفرد فهى عاطفة على الصحيح وإن تلاها مفرد فهى عاطفة ثم إن تقدمها أمر أو إيجاب كاضرب زيدا بل عمرا وقام زيد بل عمرو فهى جعل ماقبلها كالمسكوت عنه فلا يحكم عليه بشىء وإثبات الحكم لما بعدها وإن تقدمها نفى أو نهى فهى لتقرير ماقبلها على حالته وجعل ضده لمابعدها نحو ماقام زيد بل عمرو ولا يقوم زيد بل عمرو انتهى واعتمده فى التحرير وخالفه المحقق الرضى بأن الظاهر أنها لجعل ماقبلها فى حكم المسكوت عنه فى الأوجه الأربعة وتمامه فيه وقد أجاب الشمنى عن توهيمه لابن مالك رحمه الله بأن الإضراب فى الآيتين إنما هو عن الإخبار عنهم بما ذكروه وهو صدق لا يمكن إبطاله فهى للانتقال وليس الإضراب عن المقول المحكى متعينا ليتعين كونه للإبطال (فتطلق ثلاثا إذا قال لامرأته الموطوءة أنت طالق واحدة بل ثنتين لأنه لا يملك إبطال الأول فيقعان) أى الأول وهو الواحدة والثانى وهو الثنتان، قيد بالموطوءة لأنه لو قال ذلك لغيرها وقعت واحدة بالأول لأنه لا يملك إبطاله ولغا الثانى لعدم المحل بخلاف التعليق وهو قوله لغيرها إن دخلت الدار فأنت واحدة بل ثنتين فإنه يقع الثلاث لأنه قصد إبطال الأول وإفراد الثانى بالشرط مقام الأول ولا يملك الأول ويملك الثانى فتعلق بشرط آخر فصار كما لو قال لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت بخلاف الواو فإنه للعطف على تقدير الأول فيتعلق الثانى بواسطة الأول كما قلنا كذا فى التنقيح .

وحاصله الفرق بين العطف ببل وبالواو فيتعلق الثانى بشرط مقدر مماثل للمذكور فى بل ويعين الشرط الأول فى الواو وتعقبه (١) فى التلويح أنه يفرق بغير دليل كيف وقد أجمعوا أن ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين مايحتمل الرجوع وبين مالا يحتمله . لا يقال إنه قصد إبطال الأول فكيف يجعل الثانى معلقا بما قصد إبطاله . لأنا نقول إنما قصد إبطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق انتهى، وقد أشار فى التحرير إلى جوابه بأنه كتقدير شرط آخر لا بتقدير شرط آخر للعجز عن إبطال الأول فلا يتوسط بخلافه بالواو انتهى، وقيد بكون الطلاق إنشاء لأنه لو قال كنت طلقتها واحدة بل ثنتين فإنه تقع ثنتان لأنه إخبار كما فى البدايع وقيد بالإنشاء لأنه فى الإقرار بخلافه وهو ما أفاده بقوله (بخلاف قوله له علىّ ألف درهم

---

(١) قوله وتعقبه (الخ) رده فى الترجيح بأبلغ وجه فيلزم مراجعته، والعجب من ابن نجيم كيف لا يراجع كتب الفن ويحرر المقام برد تعصبات صاحب التلويح اهـ وقد يقال لعله اكتفى بجواب صاحب التحرير اهـ .

بل ألفان) فإنه يلزمه الألفان لأن الإخبار يحتمل التدارك وهو بكلمة بل يراد به نفي إفراده عرفا لا إبطاله أصلا نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الإنشاء فإنه لا يحتمل الكذب فقد ظهر الفرق فبطل قياس زفر الإقرار على الإنشاء . ثم اعلم أنه ليس المراد به أنه في الإقرار يلزمه مابعد بل فقط وإنما المسألة على وجهين أحدهما أن يكون جنس المال متحدا والثاني أن يكون مختلفا فإن كان متحدا فإنه يلزمه أفضل المالين سواء كان مابعد بل هو الأفضل أو ماقبلها وسواء كان الفضل في الذات أو في الصفة فلذا قال في المبسوط إذا أقر لفلان بألف درهم لا بل بخمسمائة فعليه ألف وكذا لو قال خمسمائة بل ألف ولو قال عشرة دراهم بيض لا بل سود أو قال سود لا بل بيض أو قال جيد لا بل رديء أو رديء لا بل جيد فعليه أفضلهما انتهى وإن كان مختلفا فعليه المالان لأن الغلط لا يقع في الجنس المختلف عادة فرجوعه عن الأول باطل والتزامه الثاني صحيح فلو قال له علي درهم بل دينار لزمه درهم ودينار ولو قال علي كر حنطة لا بل كر شعير لزمه الكران كذا في المبسوط أيضا ، وأما في الحدود ففي غاية البيان لو قال لآخر يازاني فقال لا بل أنت فإنهما يحدان وأما في السرقة ففي العدة لو قال سرقت من فلان مائة درهم لا بل عشرة دنانير يقطع في عشرة دنانير ويضمن المائة إذا ادعى المقر له المالين ولو قال سرقت مائة لا بل مائتين قطع ولم يضمن ولو قال سرقت مائتي درهم لا بل مائة لم يقطع وضمن المائة انتهى (ولكن للاستدراك) أي التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشىء من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو إذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو أيضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما كذا في التلويح وفسره في التحرير بمخالفة حكم مابعدها لما قبلها فقط ضدا ونقيضا ومخالفا نحو ما هو أبيض لكنه أسود وماهذا ساكنا لكنه متحرك ومازيد قائما لكنه شارب على الترتيب أطلق لكن فشمل الخفيفة والثقيلة كما صرح به في التلويح والتحرير قال وإذا ولي الخفيفة جملة فحرف ابتداء، أو مفرد فعاطفة وشرطه تقدم نفي أو نهي ولو ثبت كل مابعدها كقام زيد لكن عمرو لم يقم ولا شك في توكيدها في لو جاء أكرمته لكنه لم يجيء ولم يخص الأمثلة بالعاطفة إذ لا فرق وفرقهم بينها وبين بل بأن بل توجب نفي الأول وإثبات الثاني بخلاف لكن مبني على أنه للإبطال لا جعله كالمسكوت وعلى قول المحققين يفرق بإفادتها معنى المسكوت عنه بخلاف لكن انتهى (بعد النفي خاصة) بيان لشرطها وقد علمت أن محله إذا وليها مفرد وأن النهي كالنفي نحو ماقام زيد لكن عمرو ولا يقم زيد لكن عمرو وذكر في المغني أنك إذا قلت قام زيد ثم جئت بلكن جعلتها حرف ابتداء فجئت بالجملة فقلت لكن عمرو لم يقم وأجاز الكوفيون لكن عمرو على العطف وليس بمسموع وفيه أن لها شرطا آخر أن لا تقترن بالواو قاله الفارسي . وأكثر النحويين . واختلف في نحو ماقام زيد ولكن عمرو على أربعة أقوال

منها ما اختاره ابن مالك أن لكن غير عاطفة والواو عاطفة جملة حذف بعضها على جملة صرح بجمعيها قال فالتقدير فى نحو ماقام زيد ولكن عمرو ولكن قام عمرو لأن الواو لا تعطف مفردا على مفرد مخالف له فى الإيجاب والسلب بخلاف الجملتين المتعاطفتين فيجوز تخالفهما فيه نحو قام زيد ولم يقم عمرو الخ (غير أن العطف به) أى بلكن (إنما يصح عند اتساق الكلام) أى انتظامه وارتباطه والمراد هنا أن يصلح مابعد لكن تداركا لماقبلها بأن يكون المذكور بعدها ممايكون الكلام السابق بحيث يتوهم المخاطب منه عكسه أو يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الأصل حتى يحمل عليه الكلام ما أمكن ومنه قول المقر له بعين ما كان لى قط لكن لفلان يحتمل رد الإقرار فلا يثبت له والتحويل وهو قبوله ثم الإقرار به فاعتبر التحويل صونا لكلام العاقل عن الإلغاء فيكون النفى مجازا وقيل حقيقة أى اشتهر لى وهو له فهو مغير للظاهر فصح موصولا لا غير فثبت النفى مع الإثبات للتوقف للمغير فى آخره ومنه ادعى دارا على جاحد ببينة فقضى فقال ماكانت لى لكن لزيد موصولا فقال بل باعنى بعد القضاء فهى لزيد لثبوته مقارنا للنفى للوصل والتوقف وتكذيب شهوده حكمه فتأخر عنه فقد أتلفها على المقضى عليه بعد سبق الإقرار فعليه قيمتها . ثم اعلم أن شرط عطفها الذى هو الاتساق عدم اتحاد محل النفى والإثبات وأنه الأصل وأنه يحمل عليه ما أمكن كما قدمناه فتفرع عليه أنه لو قال رجل له على مائة قرضا فقال لا لكن غصب فإنه يصح لصرف النفى إلى السبب وإن اتحد محل النفى والإثبات فإنها لا تكون للعطف وهو المفاد بقوله (وإلا فهو مستأنف كالأمة إذا تزوجت بغير إذن مولاها بمائة درهم فقال) المولى (لا أجيز النكاح ولكن أجيزه بمائة وخمسين إن هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لأن هذا نفى فعل وإثباته بعينه) يعنى ففات شرط كونها عاطفة لاتحاد محل النفى والإثبات والمهر تابع فى النكاح لا يوجب تعدده تعدد الأصل فبطل لعدم توقفه للعجز فصار مابعد لكن إنشاء عقد آخر بقدر آخر كذا فى التحرير فظاهره أن الزوج لو قبل بعده انعقد النكاح الثانى وهو متوقف على أن النكاح ينعقد بلفظين أحدهما أجزت النكاح وظاهر ما فى التوضيح يخالفه فإنه قال فيكون إجازة لنكاح آخر مهره مائتان وقيد لاقتصاره على أصل النكاح لأنه لو قال لا أجيزه بمائة لكن بمائتين فإنه صحيح لأن التدارك فى قدر المهر لا فى أصل النكاح كذا فى التحرير وعزاه فى التلويح إلى قاضى خان قال وهو الموافق لما تقرر عنده من أن النفى فى الكلام راجع إلى القيد بمعنى أنه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن أصله بل إنما يفيد إثباته متقيدا بقيد آخر . فإن قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فإذا أبطل لم يبق حتى ينعقد بمائتين . قلنا هو نكاح

مقيد وإبطال الوصف ليس إبطالا للأصل انتهى ، وبهذا ظهر أن ما فى المغنى للخبارى من تصوير المسألة التى فيها لكن للابتداء لا للعطف بقوله لا أجيز النكاح بمائة ولكن أجيزه بمائة وخمسين غير صحيح كما لا يخفى وذكر السيرامى أنه غلط (وأو لأحد المذكورين) فإن كانا مفردين فهى تفيد ثبوت حكم ماقبلها ظاهرا لأحد المذكورين منه (١) ومما بعدها وإن كانا جملتين تفيد حصول مضمون إحداهما وذكر المحقق الرضى أن أو ليست إلا لأحد الشيئين فى كل موضع وإنما استفيدت الإباحة فى قوله تعلم إما فى الفقه أو النحو مما قبل العاطفة وما بعدها لأن تعلم العلم خير فدلالة أو فى الإباحة والتخيير والشك والإبهام والتفصيل على معنى أحد الشيئين أو الأشياء على السواء وهذه المعانى تعرض فى الكلام لامن قبل أو بل من قبل أشياء أخر فالشك من قبل جهة المتكلم وعدم قصده فى التفصيل والإبهام والتفصيل من حيث قصده إلى ذلك والإباحة من حيث كون الجمع يحصل به فضيلة والتخيير من حيث لا يحصل به ذلك . وأما فى سائر أقسام الطلب فلا يعرض فيه شىء من المعانى المذكورة والاستفهام نحو أزيد عندك أم عمرو وأما التمنى نحو ليت لى فرسا أو حمارا فالظاهر فيه الجمع إذ من غالب العادات أن من يتمنى أحدهما لا يكره حصولهما معا . وأما التحضيض نحو هلا تتعلم الفقه أو النحو وهلا تضرب زيدا أو عمرا والعرض نحو ألا تتعلم النحو أو الفقه أو ألا تضرب زيدا أو عمرا فكالأمر فى احتمال الإباحة والتخيير بحسب القرينة اه وبهذا ضعف قول أبى زيد إنها موضوعة فى الخبر للشك وهو وإن رجحه فى التلويح فالأصح خلافه ، وفى المغنى : التحقيق أن أو موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء وهو الذى يقوله المتقدمون وقد يخرج إلى معنى بل وإلى معنى الواو وأما بقية المعانى فمستفادة من غيرها انتهى (وقوله هذا حر أو هذا كقوله أحدكما حر) لأن أو لأحد الشيئين ، قيد به لأنه لو قال هذا حر أو هذا وهذا بالواو فى الثالث وبأو فى الثانى فإنه يعتق الثالث ويخير فى الأولين كأنه قال أحدهما حر وهذا ويمكن أن يكون معناه هذا حر وهذان فيخير بين الأول والأخيرين ، لكن حمله على قوله أحدهما حر وهذا أولى لوجهين : أحدهما أنه حينئذ يكون تقديره أحدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه تقديره هذا حر أو هذان حران ولفظ حر مذكور فى المعطوف عليه لا لفظ حران فالأولى أن يضمر فى المعطوف ماهو مذكور فى المعطوف عليه . والثانى أن قوله وهذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لأن الواو للتشريك فتقتضى وجود الأول فيتوقف أول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الأول والثانى فلا توقف على الثالث فصار معناه أحدهما حر ، ثم قوله وهذا يمكن أن يكون عطفا على أحدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطرى كذا فى التوضيح وفيه كلام فى التلويح والفرع مذكور فى البدايع

---

(١) قوله منه : أى مما قبلها .

كما فى التوضيح فكان هو المذهب ، ولو قال هذا حر أو هذا أو هذا بأو فى الأخيرين عتق الأول ويؤمر بالبيان فى الأخيرين وكذا فى الطلاق كذا فى البدايع (وهذا الكلام إنشاء) للحرية شرعا كالصيغة فى المعين لما علم أن الصيغة إنشاء عرفا لأنه لم يتحقق إثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب أن تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمداوله اللغوى وهذا معنى كونه إنشاء شرعا وعرفا ، إخبار حقيقة ولغة (يحتمل الخبر) بأصل وضعه كما قدمناه بأن يكون إخبارا عن حرية سابقة ولذا لو جمع بين حر وعبد وقال أحدكما حر أو قال هذا حر أو هذا لا يعتق العبد كذا فى التوضيح (فأوجب التخيير) بأن يوقع العتق فى أيهما شاء نظرا إلى أنه إنشاء (على احتمال أنه) أى اختيار المولى العتق فى أحدهما (بيان) أى إظهار لما فى الواقع حتى لا يكون له أن يعين فى غير من قصده أولا (وجعل البيان إنشاء من وجه) حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ فلا يصح البيان فى الميت والخارج عن ملكه ويتعين الحى والباقى فى الملك (وإظهارا من وجه) فيجبر على البيان فإنه لا جبر فى الإنشاآت بخلاف الإخبارات كما إذا أقر بالمجهول حيث يجبر على البيان (وإذا دخلت) كلمة أو (فى الوكالة) بأن قال وكلت هذا أو هذا (يصح) التوكيل وأيهما تصرف صح حتى لو باعه أحد الوكيلين صحّ ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه وإن عاد إلى ملك الموكل كذا فى التلويح ، ولا يمتنع اجتماعهما فهو للتسوية ملحق بالإباحة بخارج للعلم بأنه برأيهما أرضى بخلاف بع ذا أو ذا يمتنع الجمع لانتفائه كذا فى التحرير ، وفى البزازية لو قال وكلت هذا أو هذا أو هذا ببيعه فهو باطل انتهى ، وهو مخالف لما عليه الأصوليون (بخلاف البيع) كما إذا قال بعتك هذا أو هذا وقيده فى تلخيص الجامع بالقيميين فقال لو اشترى أحد عبدين أو ثوبين فسد لجهل يورث نزاعا ضد المثلى انتهى . قال الفارسى فى شرحه بخلاف ما إذا اشترى أحد هذين القفيزين من الحنطة حيث يصح انتهى (والإجارة) كما إذا قال آجرتك هذا أو هذا فإن كلا منهما غير صحيح للجهالة وهى مفسدة للبيع والإجارة ، وفى المحيط لو قال اصبغ هذا الثوب بدرهم أو درهمين يحكم مازاد الصبغ فيه انتهى (إلا أن يكون من له الخيار معلوما فى اثنين أو ثلاثة فيصح استحسانا) كما قدمناه فى بحث التخصيص للعام وهو المراد بخيار التعيين (وفى المهر كذلك عندهما إن صح التخيير) يعنى المهر كالتوكيل يصح مع أو إن كان التخيير مفيدا لاختلاف المالين حلولا وأجلا أو جنسا فيكون الخيار للزوج يعطى أيا شاء (وفى النقدين يجب الأقل) أى إن لم يكن التخيير مفيدا تعين الأقل كالإقرار والوصية والخلع والعتق فالنقدان مثال لا قيد (وعنده يجب مهر المثل) لبطلان التسمية لأنه جهالة لا حاجة إلى تحملها إذا كان له موجب أصلى وهو مهر المثل ، وقد أجاب عنه لهما فى التحرير بأن لزوم الموجب الأصلى عند عدم تسمية ممكنة .

اعلم أن الإمام إنما يقول بتحكيم مهر المثل إذا كانا مختلفي القيمة ، فإن كان مهر مثلها مثل أخسهما أو أقل فلها الأخس ، وإن كان مثل أعلاهما أو أكثر فلها الأعلى ، وإن كان بينهما فلها مهر المثل ، فوجوبه إنما هو فيما إذا كان بينهما ففي إطلاقه مسامحة (وفي الكفارة يجب أحد الأشياء عندنا) عملاً بكلمة أو (خلافاً للبعض) فإنهم حكموا بوجوب جميع خصالها ، ويسقط بالبعض ظناً منهم بأن صحة التكليف تنافي التخيير وهو قول منهم بلا موجب لأن صحة التكليف بإمكان الامتثال وهو ثابت لأنه بفعل إحداها (و) أو (في قوله تعالى ـ أن يقتلوا أو يصلبوا ـ للتخيير عند مالك) أي لتخيير الإمام بين كل نوع (وعندنا) هي (مجاز عن بل) للصارف لها عن حقيقتها وهو (١) أنها أجزية بمقابلة جنايات لتصور المحاربة بصور (٢) : أخذ وقتل وجمع بينهما وإخافة فذكرها (٣) متضمن ذكرها ومقابلة متعدد بمتعدد ظاهر في التوزيع وأيضاً مقابلة أخف الجنايات بالأغلظ وقلبه ينبو عن قواعد الشرع والسمع وجزاء سيئة سيئة مثلها (أي بل يصلبوا إذا ارتفقت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال بل تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إذا أخذوا المال فقط بل ينفوا من الأرض إذا خوفوا الطريق) على أنه ورد في الحديث على أنه على هذا المنوال كما في التنقيح وهو وإن ضعف فإنه لا ينفي الصحة في الواقع فموافقته للأصول ظاهر في صحته كما في التحرير ، ولم يذكر المصنف تخيير الإمام فيما إذا قتل وأخذ المال وهو ثابت عند الإمام فعنده إن شاء قطع ثم قتل أو صلب وإن شاء قتل أو صلب لأن الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد كذا في التنقيح (وقالا إذا قال لعبده ودابته هذا حر أو هذا إنه باطل لأنه اسم لأحدهما غير عين) أعم من كل منهما على التعيين والأعم يجب صدقه على الأخص (وذلك) الواحد الأعم الذي يصدق على الدابة والعبد (غير محل للعتق) أي غير صالح له وإنما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لأن إيجاب العتق إنما هو على ما يصدق أنه أحد الشيئين لا على المفهوم العام إذ الأحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام أنه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما ، وفي المبسوط أنه يعتق بالنية كذا في التلويح (وعنده هو كذلك) أي أنها لأحد الشيئين غير معين وأن غير المعين ليس بمحل (لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسألة العبدين والعمل بالمحتمل) الذي هو المجاز (أولى من الإهدار) عند تعذر العمل بالحقيقة (فجعل ما وضع لحقيقته) وهو الواحد المبهم (مجازاً عما يحتمله) أي لما يحتمله وهو المعين فعن بمعنى اللام لأن ما بعد عن هو المعنى الحقيقي

---

(١) قوله وهو : أي الصارف ، أنها : أي آية المحاربة .

(٢) قوله بصور بالتنوين ، وقوله أخذ بالجر والتنوين بدل من صور .

(٣) قوله فذكرها : أي الأجزية .

وما بعد اللام هو المعنى المجازى وعلى هذا الخلاف على" ألف أو على" هذا الجدار كما فى المجمع من الإقرار (وإن استحال حقيقته وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم) كما تقدم فى مسألة هذا ابنى للأكبر سنا منه، وأورد فى التحرير على أبى حنيفة أنهم يمنعون التجوز فى الضد والمعين ضد المبهم بخلاف ابنى للأكبر لايضاد حقيقته مجازيه وهو العتق انتهى(١) وقد يجاب عنه بأنه ليس ضدا له كما قدمنا أنه صادق عليه ولأنه يحتاج إلى إثبات أن الإمام يمنع التجوز فى الضد، قيد بأو لأنه لو قال لعبده ودابته أحدهما حر عتق بالإجماع لأن قوله أو هذا تخيير وقوله أحدكما حر إيقاع فإنه يقع على من يقبل العتق فأما التخيير فيصح بين من يقبل العتق وبين مالا يقبله كذا فى المحيط وقيد بالدابة لأنه لو قال لعبده وعبد غيره فإنه لايتعين عتق عبده لأن عبد الغير محل لإيجاب العتق لكنه موقوف على إجازة المالك كذا فى التلويح ولو قال لعبديه ذلك وأحدهما ميت لم يعتق عبده اتفاقا لأن الميت مما يسمى عبدا أو حرا ألا ترى أنك تقول مات حرا ومات عبدا كذا فى المحيط (وتستعار) أو (للعموم) لمناسبة بين مفهومه وبين العموم فى عدم التخصيص بواحد معين (فتصير بمعنى واو العطف لاعينه، وذلك إذا كانت فى موضع النفى أو الإباحة) وهو صريح فى أنها مجاز للعموم فيهما قال فى التحرير: إنه غير صحيح لأنها للأحد فيهما انتهى يعنى فالحق أنها حقيقة أيضا لأنها لأحد الأمرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لايتصور إلا بانتفاء المجموع، فقوله تعالى ـ ولا تطع منهم آثما أو كفورا ـ معناه لا تطع واحدا منهما وهو نكرة فى سياق النهى فتعم وكذا ما جاءنى زيد أو عمرو كذا فى التلويح، وذكر الرضى أن كلمة أو فى جميع الأمثلة موجبة كانت أو لا مفيدة لأحد الشيئين أو الأشياء، ثم معنى الوحدة فى غير الموجب يفيد العموم فلا تخرج أو مع القطع بالجمع فى الانتهاء فى نحو ـ لا تطع منهم آثما أو كفورا ـ عن معنى الوحدة التى هى موضوعة له انتهى وذكر قبله أن النكرة تفيد الوحدة والوحدة فى غير الموجب تفيد العموم فى الأغلب فإذا قصدت التنصيص على العموم فى مالقيت رجلا

---

(١) قوله انتهى، لم ينته بل أردفه بقوله فالوجه أنها أى أو دائما للأحد وفهم التعيين أحيانا بخارج من غير أن يستعمل فيه اه أى فالتعيين الذى ذهب إليه الإمام فى قوله لعبده ودابته هذا حر أو هذا بخارج وهو لزوم صون عبارة العاقل ما أمكن وقد أمكن إذ عرف أن أو تقع فى موقع يتعين فيه المراد كما قرره نفس مصنف التحرير فاعلم هذا ولا تلتفت لجواب الشارح فإن الفقهاء والأصوليين الذين هم أتباع للإمام فى هذه المقالة مجمعون على أن الضدية لا تعتبر علاقة فيكفينا فى تخريج قول الإمام ماقرره ابن الهمام فإن إيراده على مجرد تخريج المذهب لاعلى نفس المذهب كما توهم ابن نجيم فوقع فى حيص بيص .

ومالقيت واحدا قلت مالقيت من رجل ومن واحد فإذا قلت ما لقيت رجلين أو رجالا فالمعنى مالقيت مثنى واحدامن هذا الجنس ومارأيت جماعة واحدة منه فمع عدم من يحتملان الاستغراق وغيره ومعها يصير الأول نصا فى استغراقه لجميع مستثنيات هذا الجنس والثانى لاستغراقه لجميع جماعاته فظهر أن معنى مارأيت زيدا أو عمرا مارأيت زيدا ولا عمرا فى الأظهر انتهى (كقوله والله لا أكلم فلانا أو فلانا) أى لا أكلم واحدا منهما فمنع من كل منهما وليس المراد لا أكلم أحدهما لأنه حينئذ يكون أحد معرفة وإذا (١) لم يقدّر معرفة فلايشكل بمسألة الجامع وهى مالوقال والله لا أقرب هذه أوهذه فانه يكون موليا منهما(٢) ولوقال والله لا أقرب إحدا كما كان موليا من واحدة (٣) لامنهما، وتعقبه فى التحرير بأن الحق عدم توقفه على التنكير ويعم مثله لاتحاد الموجب للعموم فى النكرة وهوالضرورة إذ انتفاءأحدهما بانتفاءالجميع وحينئذيعود إشكال مسألة الجامع بخلافه بالواو فإنه من الجميع لعموم الاجتماع انتهى ؛ وأجاب عنه فى التلويح بأن القياس عدم الفرق إلا أن كلمة إحدى خاصة صيغة ومعنى ولا تعم بشىء من دلائل العموم فكذا بوقوعها فى موضع النفى بخلاف كلمة أو فإنها قد تفيد العموم بوقوعها فى موضع الإباحة فالأولى أن تفسر أو بأحد منكر غيرمضاف كما ذكره المصنف إلا أنه لايصح فى الإيجاب على ماصرح به أئمة اللغة انتهى (حتى إذا كلم أحدهما يحنث) بخلاف ما إذا أتى بالواو فإنه لايحنث إلابكلامهما ولهذا قال فتصير بمعنى واو العطف لا عينه إذ لو كانت بمعنى عين الواو لم يحنث بكلام أحدهما قال فى التوضيح إلا أن يدل الدليل على أن المراد أحدها كما إذا حلف لايرتكب الزنى وأكل مال اليتيم ودلالته أن لايكون للاجتماع تأثير فى النفى . وحاصله أنه إن كان للاجتماع تأثير فى المنع لعدم الشمول وإلا فلشمول العدم وتعقبه فى التلويح بأنه ليس بمطرد فإنه إذا حلف لايكلم هذا وهذا فهولنفى المجموع مع أنه لا تأثير للاجتماع فى المنع ومثله أكثر من أن يحصى وتبعه فى التحرير بقوله وتقييده بما إذاكان للاجتماع تأثير فى المنع باطل بنحو لا أكلم زيدا وعمرا وكثير انتهى . واختار فى التلويح فى الضابط أنه إذا قامت قرينة فى الواو على شمول

---

(١) قوله وإذا شرطية جوابه فلايشكل وضمير يقدر راجع لأحد اه .

(٢) قوله يكون موليا منهما ، لأنه فى معنى واحدة منهما وهى نكرة فى سياق النفى فتعمهما فتبينان معا عند انقضاء مدة الإيلاء من غير فىء ؛

(٣) قوله كان موليا من واحدة : أى ولايشكل بصيرورته موليا من إحدى زوجتيه المخاطبتين بلا أقرب إحدا كما لا منهما جميعا حتى لو مضت مدة الإيلاء من غير فىء تبين إحداهما لا هما لأن إحدا كما معرفة غير عامة .

العدم فذاك وإلا فهو لعدم الشمول وأو بالعكس انتهى (ولو كلمهما لم يحنث إلا مرة واحدة) كالواو (ولو حلف لا يكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا فله أن يكلمهما) من غير حنث بمنزلة واو العطف لأنها وقعت في موضع الإباحة فتعم كجالس زيدا أو بكرا . قال في البدايع : والفرق بين الإباحة والتخيير مخالفة المأمور بالجمع فيه دون الإباحة ومعرفة الفرق من خارج ، وعلى هذا لو قال لأقربكن إلا فلانة أو فلانة لا يكون موليا منهما لأنه إطلاق بعد حظر فكان إباحة فعمت انتهى وفرق بينهما في التوضيح بأن التخيير منع الجمع والإباحة منع الخلو يعرف بدلالة الحال . وفى التلويح : والتحقيق أن كلمة أو لأحد الأمرين وجواز الجمع وامتناعه إنما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن . وفى المغنى : ومن العجب أنهم ذكروا أن معانى صيغة افعل التخيير والإباحة ومثلوه بنحو خذ من مالى درهما أو دينارا وجالس الحسن أو ابن سيرين ثم ذكروا أن أو تفيدهما ومثلوا بالمثالين المذكورين انتهى ولا عجب لما في التلويح والإباحة والتخيير قد يضافان إلى صيغة الأمر وقد يضافان إلى كلمة أو . وفى تلخيص الجامع : حلف لا يكلم ذا أو ذا أو ذا فحنثه بالأول أو الأخيرين وفى عكسه بالآخر أو الأولين إذ الواو للجمع وأو بمعنى ولا لتناولها نكرة في النفى بخلاف ذا حر أو ذا وذا فى الأظهر لأنها تخص فى الإثبات الخ (وتستعار) كلمة أو (بمعنى حتى أو إلا إن إذا فسد العطف لاختلاف الكلام) كما إذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب (ويحتمل ضرب الغاية) بأن يكون ما قبلها فعلا ممتدا يكون كالعام فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد أو نحو لألزمنك أو تعطينى حقى ليس المراد ثبوت أحد الفعلين بل ثبوت الأول ممتدا إلى غاية هى وقت إعطاء الحق كما إذا قال لألازمنك حتى تعطينى فصار مستعارا لحتى والمناسبة أن أو لأحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما أن الوصول إلى الغاية قاطع للفعل ولذا ذهب النحاة إلى أن أو هنا بمعنى إلى لأن الفعل الأول ممتد إلى وقوع الفعل الثانى أو لأن الفعل الأول ممتد فى جميع الأوقات إلا وقت وقوع الفعل الثانى فعنده ينقطع امتداده (كقوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب) أى ليس لك من الأمر فى عذابهم أو استئصالهم شيء حتى تقع توبتهم أو تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف إلى أنه عطف على ما سبق وهو يكبتهم وليس لك من الأمر شيء اعتراض والمعنى أن الله تعالى مالك أمرهم فإما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم واختاره فى التحرير بقوله وليس منه أو يتوب عليهم بل عطف على يكبتهم وليس ومعمولاها اعتراض لما فى ذلك من التكلف مع إمكان العطف انتهى . ثم اعلم أنها إذا كانت بمعنى إلى أو إلا فإن المضارع بعدها منصوب بأن مضمرة بعدها كما فى المغنى .

ومن الفروع الفقهية ما فى البدايع والتوضيح لو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل

هذه الأخرى أى حتى أدخلها فإن دخل الأولى حنث أو الثانية أوّلا انتهت اليمين اه وقيده فى التلويح بما إذا نصب مابعد أو لأنه حينئذ تعذر العطف لعدم مضارع منصوب قبله فلو رفعه كان عطفا على الفعل مع حرف النفى حتى يكون المحلوف عليه أحد الأمرين عدم دخول الأولى أو دخول الثانية فلو دخل الأولى ولم يدخل الثانية حنث وإلا فلا ويحتمل أن يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان فى سياق النفى ويلزم شمول العدم لوقوع أو فى النفى فيحنث بدخول إحدى الدارين أيتهما كانت كما إذا حلف لايكلم زيدا أو عمرا انتهى؛ وفى تلخيص الجامع: لوقال والله لا أدخل هذه أولا أدخل هذه فدخل إحداهما حنث ولو قال لأدخلن بر؛ لأن المراد نكرة فتخص فى الإثبات وتعم الأفراد فى النفى، دليله - آثما أو كفورا - وآية التكفير ولو قال لا أدخل هذه أبدا أو لأدخلن هذه اليوم بر بدخول الثانية فى اليوم وحنث بفوته أو دخول الأولى وفاء بالشرط وتنحل بالحنث مرة لاتحاد الاسم كذا المبتدأ بالإثبات ولو لم يوقت أصلا حنث بدخول الأولى قبل الثانية وبر بعكسها حملا على الغاية كقوله تعالى - تقاتلونهم أو يسلمون - كذا بزيادة أو أدخل هذه والغاية دخول أحد الآخرين وتمامه فيه (وحتى للغاية) أى للدلالة على أن مابعدها غاية لماقبلها سواء كان جزءا منه كما فى أكلت السمكة حتى رأسها أو غير جزء كما فى قوله تعالى - حتى مطلع الفجر -؛ وأما عند الإطلاق فالأكثر على أن مابعدها داخل فيما قبلها (كإلى) أى كما أن إلى للغاية؛ وفرق بينهما فى الكشف من أوجه: الأول اشتراط أن يكون شيئا ينتهى به المذكور أو عنده بخلاف إلى فامتنع نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها إلى نصف الليل. الثانى أن حتى لا تدخل على مضمر فلا يقال حتاه بخلاف إليه. الثالث أن حتى لا تقع بعد من لابتداء الغاية فلا يقال خرجت من البصرة حتى الكوفة ويقال إليها (وتستعمل للعطف) أى وقد تكون عاطفة يتبع مابعدها ماقبلها فى الإعراب وقد تكون ابتدائية يقع مابعدها جملة اسمية أو فعلية مذكور خبرها أو محذوف بقرينة الكلام السابق. فالأول نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان؛ والثانى نحو أكلت السمكة حتى رأسها بالرفع أى مأكول وفى الكل معنى الغاية وهو المراد بقوله (مع قيام معنى الغاية) وفى العاطفة يجب أن يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه أفضلها أو دونها فلايجوز جاءنى الرجال حتى هند وأن يكون الحكم مماينقضى شيئا فشيئا حتى ينتهى إلى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه ولاتتعين العاطفة إلا فى صورة النصب مثل أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والأصل هى الجارة كذا فى التلويح، ثم اعلم أنها فى نحو أكلت السمكة حتى رأسها جارّة إن خفضت مابعدها وعاطفة إن نصبت أى أكلته وابتدائية إن رفعت أى مأكول كما فى البدايع ولم يذكر المصنف دخول مابعدها فيما قبلها. وحاصل مافى التحرير أنها إن كانت جارة ففيها أربعة

أقوال ثالثها إن كان جزءا دخل ورابعها لادلالة إلا للقرينة واتفقوا على الدخول فى العطف وفى الابتدائية بمعنى وجود المضمونين (كقولهم استننت الفصال) جمع فصيل هو ولد الناقة، الاستنان أن يرفع يديه ويطرحهما معا فى حالة العدو (حتى القرعى) جمع قريع وهو الفصيل الذى له بثر أبيض ودواؤه الملح فإن المعطوف أرذل فإن القرعى لا يتوقع منها الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن تكلم مع من لاينبغى أن يتكلم بين يديه لعلو قدره (ومواضعها فى الأفعال أن تجعل غاية بمعنى إلى) نحو قوله تعالى - حتى تستأنسوا - أى تستأذنوا، ثم اعلم أنهم جعلوا حتى هذه داخلة فى الفعل نظرا إلى ظاهر اللفظ وصورة الكلام وإلا فالفعل منصوب بإضمار أن فهى داخلة حقيقة على الاسم كذا فى التلويح (أوغاية) بالنصب (هى جملة مبتدأة) أى هى داخلة على جملة مبتدإ بها فتكون حتى حرف ابتداء أى حرفا تبدأ به الجمل أى تستأنف سواء كان الفعل مضارعا كقراءة نافع - حتى يقول الرسول - بالرفع أو ماضيا نحو - حتى عفوا - كذا فى المغنى وذكر الرضى أنا لا نعنى بذلك أن مابعدها مبتدأ مقدر أى أنا أدخلها لأن ذلك لايطرد فى نحو قوله تعالى - وزلزلوا حتى يقول الرسول - بالرفع انتهى ، وفى المغنى ولا محل للجملة الواقعة بعد حتى الابتدائية (وعلامة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء) كقوله تعالى - حتى يعطوا الجزية - فإن القتال يحتمل الامتداد وإعطاء الجزية يصلح منتهى له (فإن لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كى) فتفيد السببية والمجازاة لأن جزاء الشىء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو أسلمت حتى أدخل الجنة ، فإنه إن أريد بالإسلام إحداثه فهو لايحتمل الامتداد وإن أريد الثبات عليه فدخول الجنة لايصلح منتهى بل الإسلام حينئذ أكثر وأقوى وبهذا يظهر فساد ماقيل فى المناسبة بين الغاية والسببية أن الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية، على أنه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر أعنى السبب الامتداد والآخر أعنى المسبب الانتهاء إليه كذا فى التلويح (فإن تعذر هذا جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية) أى تعذر كون الصدر سببا للثانى ولا توجد حتى فى كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل ماجاءنى زيد حتى عمرو لكن الفقهاء استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد فى المطلق ولا حاجة فى إفراد المجاز إلى السماع مع أن محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بلفظه سماعا كذا فى التلويح وفى المغنى أن حتى لا تعطف الجمل وذلك لأن شرط معطوفها أن يكون جزءا مما قبلها أو كجزء منه ولايتأتى ذلك إلا فى المفردات هذا هو الصحيح، وزعم ابن السيد فى قول امرئ القيس * سريت بهم حتى تكل مطيهم * فيمن رفع تكل أن جملة تكل مطيهم معطوف

بحتى على سريت بهم انتهى ، وتعقبه الدماميني بأنه يجوز في بعض الجملة أن يكون مضمون إحداهما بعضا من مضمون أخرى كما تقول أكرمت زيدا بما أقدر عليه حتى أقمت نفسي خادما له وبخل علي زيد بكل شئ حتى منعني دانقا إلى آخره سهو ، فلم يتعين كون حتى ابتدائية في كلام امرئ القيس كما توهمه في التحرير ، ولا أن كونها للعطف المحض مما اخترعه الفقهاء كما في التنقيح (وعلى هذا مسائل الزيادات كإن لم أضربك حتى تصيح) فحتى للغاية لأن الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الأمثال ، وصياح المضروب يصلح منتهى له ، فلو امتنع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب إلى الغاية المذكورة (إن لم آتك حتى تغديني) فهي للسببية دون الغاية لأن آخر الكلام أعني التغدية لا يصلح لانتهاء الإتيان إليه بل هو أدعى إلى الإتيان فالمراد بصلاحه للانتهاء إليه أن يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر إليه وانقطاعه به كالصياح للضرب ، وقد يقال : إن الصدر أعني الإتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة (إن لم آتك حتى أتغدى عندك) فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية . أما الغاية فلما مر ، وأما السببية والمجازاة فلأن فعل الشخص لا يكون جزاء لفعله إذ المجازاة هي المكافأة ولا معنى لمكافأته نفسه ، وفي التلويح : واعلم أن قولهم حتى أتغدى بإثبات الألف ليس بمستقيم ، والصواب حتى أتغد بالجزم مثل فأتغدّ لأنه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم انتهى ، ولذا رواه الإتقاني بدون الألف ولم يذكر المصنف أن حتى بمعنى أيّ حرف للاختلاف ، فقيل بمعنى الواو فلا تفيد الترتيب ، وذهب فخر الإسلام وتبعه صدر الشريعة إلى أنها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو أتى وتغدى عقيب الإتيان من غير تراخ حصل البرّ وإلا فلا ، حتى لو لم يأت أو أتى ولم يتغد أو أتى وتغدى متراخيا حنث ، والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها أن الحكم كذلك إن نوى الفور وإلا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي أو بدونه حتى لو أتى وتغدى متراخيا حصل البر وإنما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الإتيان متصلا أو متراخيا في جميع العمر إن أطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكره إن وقته هكذا ذكر الأقوال الثلاثة في التلويح من غير ترجيح واختار في التحرير القول الأخير من أنها لعطف مطلق الترتيب لعلاقة الترتيب في الغاية وإن كانت بالتعقيب أنسب فشرط الفعلين للتشريك فيبر بالتغدي في إتيان ولو متراخيا عنه إلى آخره : وبه اندفع ما رجحه الإتقاني من أنها بمعنى الواو لنقل الحكم عن الزيادات أنها للترتيب : (ومنها) أي من حروف المعاني (حروف الجر) قال ابن الحاجب : وهي ما وضع للإفضاء بفعل أو شبهه أو معناه إلى ما يليه ، وذكر الرضي أن الأظهر أنه قيل لها حروف الجر لأنها تعمل إعراب الجر كما سميت بعض الحروف حروف الجزم

وبعضها حروف النصب (فالباء للإلصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء وإيصاله به كذا في التلويح . وظاهر ما في الكتاب أنها موضوعة للإلصاق فقط فقيل وهو معنى لا يفارقها فلهذا اقتصر عليه سيبويه وفي التحرير الباء مشكك للإلصاق الصادق في أصناف الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة فإنه (١) في الظرفية مثلا كقمت بالدار أتم منه (٢) في نحو مررت بزيد ولا يتحقق مجردا إلا في التعدية وهي إيصال معنى متعلقها بمدخولها انتهى، ويخالفه ماذكره الرضي أن بمعنى الاستعانة للباء مجاز الإلصاق، وما في المغني من أن الإلصاق حقيقي كأمسكت بزيد إذا قبضت على شيء من جسمه أو على مايحبسه من يد أو ثوب ومجازي نحو مررت بزيد: أي ألصقت مروري بمكان يقرب منه زيد انتهى فلم تكن الباء من قبيل المشكك . وظاهر ما في المغني أن لها أربعة عشر معنى : الأول الإلصاق كما قدمناه . الثاني التعدية نحو ذهبت بزيد . الثالث الاستعانة نحو كتبت بالقلم . الرابع السببية نحو ـ إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل ـ الخامس المصاحبة نحو ـ اهبط بسلام ـ : أي معه . السادس الظرفية نحو ـ ولقد نصركم الله ببدر ـ السابع البدل نحو : فليت لي بهم قوما . الثامن المقابلة وهي الداخلة على الأعواض كاشتريت بألف . التاسع المجاوزة كعن نحو ـ فاسأل به خبيرا ـ العاشر الاستعلاء نحو ـ وإذا مروا بهم ـ الحادي عشر : التبعيض أثبته جماعة وجعلوا منه ـ عينا يشرب بها عباد الله ـ قيل ومثله ـ وامسحوا برؤوسكم ـ والظاهر أن الباء فيها للإلصاق . الثاني عشر القسم . الثالث عشر الغاية نحو : ـ وقد أحسن بي ـ والرابع عشر التأكيد وهي الزائدة إلى آخره (وتصحب الأثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكرّ من حنطة جيدة يكون) الكر (ثمنا) وظاهره أن الباء فيه للإلصاق وهو قول فخر الإسلام ووجهه أن المقصود في الإلصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الأثمان التي هي بمنزلة الآلات وجعلها صدر الشريعة للاستعانة فتدخل على الوسائل إذ بها يستعان على المقاصد لأن المقصود الأصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة إليه لأنه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها إلى المقاصد (فيصح الاستبدال به) أي بالكر قبل قبضه كما في سائر الأثمان لا باعتبار أن الثمن لا يتعين بالتعيين وإنما هو باعتبار أنه وسيلة فشمل مايتعين أيضا (بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى الكر) كما لو قال بعتك كرّا من الحنطة بهذا العبد فإنه يكون سلما ويصير العبد رأس المال والكرّ هو المبيع المسلم فيه حتى يشترط التأجيل فيه وقبض رأس المال قبل الافتراق ولا يجوز الاستبدال في الكرّ

---

(١) قوله فإنه : أي الإلصاق اه .

(٢) قوله منه : أي الإلصاق اه .

قبل قبضه (لو قال إن أخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حرى يقع على الحق) لأن الشرط إخبار ملصق بالقدوم فإذا أخبر به كاذبا لم يوجد الشرط (بخلاف ما إذا قال إن أخبرتنى أن فلانا قدم) فإنه لا يختص بالحق فلو أخبره بقدومه كاذبا عتق لأن الشرط مطلق الإخبار وهو لا يتقيد بالصدق ومثل إن أخبرتنى إن أعلمتنى فإن قال إن أعلمتنى بقدوم فلان فأعلمه كاذبا لا يحنث كما فى البزازية لكن قال فيها إن كتبت إلىّ بقدوم فلان أو إن فلانا قدم فكتب كاذبا يحنث انتهى وهو خطأ. والصواب ما فى الخلاصة أنه كالإخبار يعنى إن كان بالباء لا يحنث وإلا حنث وهو الموافق لكون الباء للإلصاق (ولو قال إن خرجت من الدار إلا بإذنى يشترط تكرار الإذن) وكذا لا تخرجى إلا بإذنى لأن معناه إلا خروجا ملصقا بإذنى وهو استثناء مفرّغ فيجب أن يقدر له مستثنى عام مناسب له من جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرجى خروجا إلا خروجا بإذنى والنكرة فى سياق النفى تعم. فإذا أخرج منها بعض بقى ما عداه على حكم النفى فيكون هذا من قبيل لا آكل أكلا لأن المحذوف فى حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما سيجىء من أن الأكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه. ألا ترى أن قولنا لا آتيك إلا يوم الجمعة أو لا آتيك إلا راكبا يفيد عموم الأزمنة والأحوال مع الاتفاق على أن قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يزيد العموم فى الأزمان والأحوال فيظهر أن ما ذكره فى الكشف من أن الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة فى موضع النفى فتعم ليس كما ينبغى كذا فى التلويح ووجهه أنه إنما يكون نكرة فى موضع النفى إذا كان من قبيل المحذوف كما فى الاستثناء المفرّغ وأما ما دل عليه الفعل فلا يوصف بالعموم والنكرة فى موضع الشرط كهى فى موضع النفى (بخلاف قوله إلا أن آذن لك) فإنه لا يشترط تكرار الإذن فإذا أذن لها مرة فخرجت ثم خرجت مرة أخرى بلا إذنه لم يحنث قالوا لأنه استثنى الإذن من الخروج لأن أن مع الفعل بمعنى المصدر والإذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن إرادة المعنى الحقيقى وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الغاية والاستثناء ظاهرة فيكون معناه إلا أن آذن فيكون الخروج ممنوعا إلى وقت وجود الإذن وقد وجد مرة فارتفع المنع وتمام أبحاثه وفروعه فى شرحنا على الكنز ولزوم تكرار الإذن (١) فى دخول بيته عليه الصلاة والسلام مع تلك الصيغة (٢) بخارج وهو تعليله بالأذى (٣) (وفى قوله أنت طالق بمشيئة الله بمعنى الشرط) لأن الباء للإلصاق فالتقدير أنت طالق طلاقا ملصقا بالمشيئة فلا يقع قبلها والطلاق الملصق

---

(١) قوله تكرار الإذن : أى من النبى صلى الله عليه وسلم اه.

(٢) أى ـ إلا أن يؤذن لكم ـ اه.

(٣) قوله وهو تعليله بالأذى حيث قال تعالى ـ إن ذلكم كان يؤذى النبى ـ اه.

بها لا يطلع عليه فكان إبطالا أو تعليقا بما لا تعلم مشيئته، قيد بها لأنه لو قال أنت طالق بأمر الله أو بحكمه أو بإذنه أو بقدرته يقع فى الحال ولا يكون شرطا، وتمامه فى الفقه (وقال الشافعى الباء فى قوله تعالى - وامسحوا برؤوسكم - للتبعيض) كما نقله عنه النووى فى شرح المهذب (وقال مالك إنها صلة) أى زائدة (وليس كذلك). قال فى المغنى والحادى عشر التبعيض أثبت ذلك الأصمعى والفارسى والقتبى وابن مالك قيل والكوفيون قيل ومنه - وامسحوا برؤوسكم - والظاهر أن الباء للإلصاق وقيل هى فى آية الوضوء للاستعانة وإن فى الكلام حذفا وقلبا فإن المسح يتعدى إلى المزال عنه بنفسه وإلى المزيل بالباء فالأصل امسحوا رؤوسكم بالماء انتهى، وذكر الرضى وقيل جاءت للتبعيض نحو قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم قال ابن جنى: إن أهل اللغة لا يعرفون هذا بل يورده الفقهاء ومذهبه أنها زائدة لأن الفعل يتعدى إلى مجرورها بنفسه انتهى (بل هى للإلصاق لكنها إن دخلت فى آلة المسح كان الفعل متعديا إلى محله فيتناوله كله) كمسحت الحائط بيدى (وإذا دخلت فى محل المسح بقى الفعل متعديا إلى الآلة فلا يقتضى استيعاب الرأس وإنما يقتضى إلصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة فصار المراد أكثر اليد فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق) وحاصله أن التبعيض لازم عقلا لا من الباء، لكن اعتباره أكثر اليد فى قدر المفروض ضعيف رواية ودراية وظاهر الرواية الربع باعتبار أن الفعل تعدى إلى الآلة العادية أى اليد فالمأمور استيعابها (١) ولا تستغرق غالبا سوى ربعه فتعين فى ظاهر المذهب كما بينه المحقق فى التحرير وفتح القدير وحديث أنس فى أبى داود وسكت عليه حجة على مالك إذ قوله (٢) «أدخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه» ظاهر فى الاقتصار كما فى التحرير وليس حجة على الشافعى كما بينه فى فتح القدير (وعلى للإلزام) مخالف لما فى التحرير والتنقيح والبديع من أنها للاستعلاء حسا ومعنى قال فى التحرير فهى فى الإيجاب والدين حقيقة فإنه يعلو المكلف ويقال ركبه دين انتهى، وفى المغنى أنها حرفية وإسمية فالحرفية لها تسعة معان: أحدها الاستعلاء إما على المجرور وهو الغالب نحو وعليها وعلى الفلك تحملون، أو على ما يقرب منه نحو - أو أجد على النار هدى - وقد يكون الاستعلاء معنويا نحو - ولهم علىّ ذنب - الثانى المصاحبة كمع نحو - وآتى المال على حبه - الثالث المجاوزة كعن كقوله «إذا رضيت علىّ بنو قشير» الرابع التعليل كاللام نحو - ولتكبروا الله على ما هداكم - الخامس الظرفية كفى نحو - ودخل المدينة على حين غفلة - السادس موافقة من نحو - إذا اكتالوا على الناس - : السابع موافقة الباء نحو - حقيق

---

(١) قوله استيعابها: أى الآلة اهـ.

(٢) قوله إذ قوله: أى أنس اهـ.

على أن لا أقول على الله إلا الحق ـ الثامن أن تكون زائدة . التاسع أن تكون للاستدراك نحو فلان لايدخل الجنة لسوء صنيعه على أنه لاييأس من رحمة الله . والاسمية أن تكون اسما بمعنى فوق كقوله غدت من عليه انتهى وظاهر كلامهم أنها للاستعلاء حقيقة ولبقية المعانى مجازا لما عرف من أن المجاز خير من الاشتراك وذكر الرضى أن الاستعلاء فى الدين مجازى لأن الحقوق كأنها راكبة لمن تلزمه وكذا قوله تعالى ـ كان على ربك حتما مقضيا ـ تعالى الله عن استعلاء شىء عليه ولكن إذا صار الشىء مشهورا فى الاستعمال فى شىء لم يراع أصل معناه انتهى. (فقوله له علىّ ألف درهم يكون دينا إلا أن يصل به الوديعة) فيقول له علىّ ألف درهم وديعة فلايكون للإلزام لقرينة المجاز وكذا لوقال أردت به الوديعة متصلا كما ذكره العينى فى شرح الكنز ، وحكم الإبراء كالإقرار فلوأبرأه من ماله عليه دخل كل دين من قرض وثمن مبيع وغصب ولا تدخل الأمانات كلهاولوأبرأه مما له عنده كان بالعكس كمافى البزازية (فإن دخلت فى المعاوضات المحضة) مالية أولا كالبيع والإجارة والنكاح نحو بعت هذا على ألف درهم واحمله على ألف درهم وزوجتك على ألف (كانت بمعنى الباء) إجماعا مجازا لأن اللزوم يناسب الإلصاق والمراد بالمحضة ماخلا عن معنى الإسقاط فلا تحمل على الشرط لأنها لا تقبل الخطر والشرط حتى لايصير قمارا (وكذا إذا استعمل فى الطلاق عندهما) فإنهاتكون بمعنى الباء لكون الطلاق على مال معاوضة من جانبها ولذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج (وعند أبى حنيفة للشرط) بأن يكون مابعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى ـ يبايعنك على أن لا يشركن ـ أى بشرط عدم الإشراك وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لأنها فى أصل الوضع الإلزام والجزاء لازم للشرط ، فلذا رجحه الإمام عملا بالحقيقة والطلاق يقبل التعليق بالشرط فحمله على معناه الحقيقى. وفائدة الاختلاف فيمالوقالت طلقنى ثلاثا على ألف فطلقها واحدة لايجب ثلث الألف عنده لأنها للشرط عنده وأجزاء الشرط لاتنقسم على أجزاء المشروط ويجب الثلث عندهما لأنها بمعنى الباء عندهما فتكون الألف عوضا لا شرطا وأجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض . قال فى التلويح وتحقيق ذلك أن ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا بمقابلة جزء من ذلك ، ويمتنع تقدم أحدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم أجزاء الشرط على أجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلاتتحقق المعاقبة انتهى قيدنا بهذه الصورة لأنها لوقالت طلقنى ثلاثا بألف فطلقها واحدة وجب ثلث الألف اتفاقا لأن الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقنى وضرتى على ألف فطلقها واحدة يجب مايخصها من الألف لأنها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال إذلو حمل على الشرط لكان البدل كله عليها ولا فائدة لها إلى آخر مافى التلويح وفى كافى الحاكم

الشهيد: لو خلع امرأتيه على ألف فإن الألف تقسم عليهما على قدر ما تزوجهما عليه من المهر انتهى فالمراد بما يخصها فى كلام التلويح ما كان بقدر مهرها، وبه علم أن قوله إنها فى الطلاق على الاختلاف ليس على إطلاقه كما لا يخفى وكذا لو قال أنت طالق على ألف توقف على قبولها لا أدائها وكذا لو قال أنت طالق على أن تعطينى ألفا فالشرط قبولها لا إعطاؤها وكذا لو قال أنت طالق على دخولك الدار توقف على قبولها لا على دخولها كذا فى الخانية وفى شرح الكنز أنت طالق على أن تدخلى الدار توقف على الدخول فكان شرطا انتهى، فعلى هذا يفرق بين ما إذا دخلت على عين المصدر وما كان بمعناه وقد فرقوا بينهما فى مسائل (ومن) بكسر الميم موضوعة (للتبعيض) ظاهر فى أنه المعنى الحقيقى لها فقط، وفى المغنى أنها تأتى على خمسة عشر وجها: أحدها ابتداء الغاية وهو الغالب عليها حتى ادعى جماعة أن سائر معانيها راجعة إليه نحو - من المسجد الحرام - وفى الحديث «مطرنا من الجمعة إلى الجمعة» الثانى التبعيض وعلامته إمكان سد بعض مسدها. الثالث بيان الجنس نحو - من الأوثان - الرابع التعليل نحو - مما خطاياهم - الخامس البدل نحو - أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة - السادس مرادفة عن نحو - فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله - السابع مرادفة الباء نحو - ينظرون من طرف خفى - الثامنة مرادفة فى نحو - أرونى ماذا خلقوا من الأرض - التاسع مرادفة عند نحو - لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا - العاشر مرادفة رب إذا اتصلت بما نحو:

* وإنا لمما نضرب الكبش ضربة * الحادى عشر مرادفة على نحو - ونصرناه من القوم - الثانى عشر الفصل نحو - والله يعلم المفسد من المصلح - الثالث عشر الغاية نحو ما رأيت من ذلك الموضع الرابع عشر التنصيص على العموم وهى الزائدة فى نحو ما جاءنى من رجل الخامس عشر توكيد العموم وهى الزائدة فى نحو ما جاءنى من أحد انتهى، وفى التلويح والمحققون على أن أصلها ابتداء الغاية والبواقى راجعة إليها، وذهب بعض الفقهاء إلى أن أصلها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لإطباق أئمة اللغة على أنها حقيقة فى ابتداء الغاية اهـ.

وتعقبه فى التحرير بقوله: وكثير من أئمة اللغة أنها لابتداء الغاية ورجع معانيها إليه فالمعنى فى نحو أكلت من الرغيف ابتداء أكلى، وهو مع تعسفه لا يصح لأن ابتداء أكلى وأخذى لا يفهم من التركيب ولا مقصود الإفادة بل تعلقه ببعض مدخولها، وكيف وابتداؤه مطلقا قد يكذب وتخصيصه بذلك الجزئى غير مفيد واستقراء مواقعها يفيد أن متعلقها إن تعلق بمسافة قطعا لها كسرت ومشيت أو لا كبعت وأجرت فلابتداء الغاية وهو (١)

---

(١) قوله وهو أى ذو الغاية اهـ.

ذلك الفعل أو متعلقه (١) المبين منتهاه وإن أفاد (٢) تناولا كأخذت وأكلت وأعطيت فلاتصاله (٣) إلى بعض مدخولها فعلمت تبادر كل من المعنيين (٤) فى محليهما أى مع خصوص ذلك الفعل فلم يبق إلا إظهار معنى مشترك يكون (٥) له أو المشترك اللفظى أما جعلها حقيقة فى أحدهما مجازا فى الآخر بعد استوائهما فى المدلولية والتبادر فى محليهما فتحكم وانتفى جعلها (٦) للابتداء ورد التبعيض إليه والظاهر أنه مشترك لفظى (٧) ويرد البيان (٨) إلى التبعيض بأنه (٩) أعم من كونه تبعيض مدخولها من حيث هو متعلق الفعل أو كون مدخولها بعضا بالنسبة إلى متعلق الفعل فالأوثان بعض الرجس انتهى : (فإذا قال من شئت من عبيدى عتقه فأعتقه له أن يعتقهم إلا واحدا عند أبى حنيفة) كما قدمناه فى بحث العام (وإلى لانتهاء الغاية) أى المسافة قال فى التلويح : والمراد بالغاية فى قولهم من لابتداء الغاية وإلى لانتهاء الغاية هو المسافة إطلاقا لاسم الجزء على الكل، إذ الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء أو انتهاء، وفى التحرير إلى للغاية أى دالة على أن ما بعدها منتهى حكم ما قبلها، وقولهم لانتهاء الغاية تساهل أو بإرادة المبدإ، إذ تطلق عليه بالاشتراك عرفا بين ما ذكرنا ونهاية الشىء من طرفيه ومنه لا تدخل الغايتان لأن الدلالة بها على انتهاء حكمه لانتهائه انتهى (١٠). وفى المغنى لها ثمانية معان انتهاء الغاية والمعية والتبيين ومرادفة اللام وفى الابتداء وموافقته عند والتوكيد (فإن كانت قائمة بنفسها) موجودة قبل التكلم غير مفتقرة إلى المغيا : أى متعلق الفعل لا الفعل كذا فى التحرير (كقوله من هذا الحائط إلى هذا الحائط لا تدخل الغايتان) أى الحائطان فى هذا المثال تحت حكم المغيا لأنها لما كانت قائمة بنفسها فلا يمكن أن يستتبعها المغيا (وإن لم تكن، فإن كان أصل الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل كالمرافق)

---

(١) قوله أو متعلقه أى ذلك الفعل وهو المكان أو الزمان اه :

(٢) قوله وإن أفاد أى متعلقها .

(٣) أى المتعلق اه :

(٤) قوله المعنيين ابتداء الغاية والتبعيض :

(٥) قوله يكون له أى يكون لفظ من موضوعا له اه :

(٦) قوله جعلها أى حقيقتها اه :

(٧) قوله مشترك لفظى والمعين لكل الاستعمال فى المتعلق الخاص اه :

(٨) قوله ويرد البيان أى كونها للبيان .

(٩) قوله بأنه أى التبعيض :

(١٠) قوله انتهى أى تم كلام التحرير وأقره شارحه اه.

لأن ذكرها ليس لمد الحكم إليها لأن الحكم ممتد فإذا كانت لإسقاط ما وراءها بقيت هي داخلة تحت حكم الصدر (وإن لم يتناولها) أى أصل الكلام الغاية (أو كان فيه) أى فى تناوله (شك فذكرها لمد الحكم إليها) فتمتد إليه وتنتهى بالوصول إليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لأن الصيام فى قوله تعالى: ـ ثم أتموا الصيام إلى الليل ـ إن كان عاما فظاهر وإن كان خاصا فلا قائل بالفصل بين رمضان وغيره (فلا يدخل كالليل فى الصوم) مثال لما إذا لم يتناولها، ومثال مافيه شك آجال الأيمان كما إذا حلف لايكلمه إلى رجب فلا يدخل رجب تحت المنع وهو ظاهر الرواية لأن التأبيد للصدر لم يكن مصرحا به فلا يدخل بالشك ويدخل ما بعد إلى فى رواية الحسن نظرا إلى أن مطلقه يوجب الأبد فهى لإسقاط مابعدها وحكم فى التحرير بغلط هذه الرواية لاتفاق الرواية على عدم الدخول فى أجل الدين والثمن والإجارة ولا فرق (١) وقيل بالفرق فى الأولين (٢) عدم الدخول للترفيه (٣)، ويصدق بالأقل زمانا فلا يتناولها (٤) فهى (٥) للمد والإجارة تمليك منفعة ويصدق (٦) كذلك (٧) وهو (٨) غير مراد فكان (٩) مجهولا فهى لمده إليها بيان القدر انتهى، وفيه نظر لثبوت الخلاف أيضا فى أجل الدين والإجارة كأجل اليمين كما فى جامع الفصولين وفيه لو باع بخيار إلى غد تدخل الغاية إذ القصد تناولها فأسقطت ماوراءها ومن أراد استكمال هذا المبحث من الفروع فعليه بجامع الفصولين والذى اختاره المحققون أن إلى إنما تفيد أن مابعدها منتهى الحكم ودخوله وعدمه بالدليل واختاره فى الكشاف والتلويح وقال فى التحرير وإليه أذهب فيهما أى فى حتى وإلى ولاينافى إلزام الدخول فى حتى وعدمه فى إلى لأنه إيجاب الحمل عند عدم القرينة للأكثرية بهما حملا على الأغلب لا مدلولا لهما

---

(١) قوله ولا فرق أى بين اليمين وبين هذه .

(٢) قوله فى الأولين أى الدين والثمن .

(٣) قوله للترفيه أى التخفيف والتوسعة ، ويصدق أى الترفيه .

(٤) قوله فلا يتناولها أى الكلام الغاية .

(٥) قوله فهى أى الغاية فيهما للمد أى لمد الحكم إليها .

(٦) قوله ويصدق أى تمليكها .

(٧) قوله كذلك أى بالأقل زمانا .

(٨) قوله وهو أى تمليكها كذلك .

(٩) قوله فكان أى المراد منها مجهولا لجهالة مقدار المدة المرادة فهى أى الغاية فيها لمده أى الحكم إليها أى الغاية بيانا لقدر مجهول فلم تدخل الغاية اه .

والتفصيل بلادليل وليس يلزم الجزئية الدخول ولاعدمها عدمه إلا إن ثبت استقراؤه(١) كذلك فيحمل كما قلنا وكذا (٢) تفصيل فخر الإسلام انتهى وذكر الرضى أن الأكثر عدم دخول حدّى الابتداء والانتهاء فى المحدود والدخول بقرينة وهو المذهب انتهى وبحث القاضى إذا قرن الكلام بغاية أو استثناء أو شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد بل بجملته (٣) فالفعل مع الغاية كلام واحد الإيجاب إليها لا للإيجاب (٤) والإسقاط عما بعدها يوجب أن لا اعتبار (٥) لتفصيل فخر الإسلام بل الإدخال بالدليل من وجوب احتياط أو قرينة وهو فى الخيار كونه (٦) للتروى وقد ضرب الشرع له ثلاثة حيث ثبت كإمهال المرتد لأنها (٧) مظنة إتقانه (٨) تاما فالظاهر إدخال ما عين غاية دونها (٩) وعلى هذا انتفى بناء إيجاب المرافق (١٠) عليه (١١) وذكر لإدخالها وجوه ردها فى التحرير والأحسن (١٢) التمسك

---

(١) قوله استقراؤه أى هذا التفصيل .

(٢) قوله وكذا تفصيل الخ أى لا دليل عليه .

(٣) قوله بل بجملته أى بل يعتبر مع القيد جملة واحدة .

(٤) قوله لا الإيجاب والإسقاط لأنهما ضدان فلا يثبتان إلا بنصين والكلام مع الغاية نص واحد .

(٥) قوله يوجب أن لا اعتبار الخ يعنى أن بحث القاضى المذكور وما قبله يؤيد ما رده من التفصيل بين كون محل الغاية متناول الصدر فيدخل أولا فلا حيث قال والتفصيل بلادليل .

(٦) قوله كونه أى الخيار . (٧) قوله لأنها أى الثلاثة .

(٨) قوله إتقانه أى التروى إتقانا تاما .

(٩) قوله دونها أى ثلاثة أيام . (١٠) قوله إيجاب المرافق أى غسلها .

(١١) قوله عليه أى على كونه متناولا للصدر .

(١٢) قوله والأحسن الخ قال فى التحرير والأقرب من هذا كله أنّ لزوم غسلهما للاحتياط لثبوت الدخول وعدم الدخول كثيرا ولم يرو عنه صلى الله عليه وسلم قط تركه أى غسل المرافق فقامت قرينة إرادته : أى الدخول من النص ظنا فأوجب هذا التوجيه الاحتياط بالغسل إلا أن مقتضى هذا التوجيه وجوب إدخالهما أى المرفقين فى غسل اليدين على أصل الحنفية لأنه ثبت بدليل ظنى لا افتراض دخولهما ولكن ظاهر كلامهم الافتراض وإن أطلق بعضهم الوجوب عليه والحق أن إطلاق الوجوب عليه يجب أن يكون بالمعنى الحقيقى الاصطلاحى له ويجب أن يكون هو المراد من إطلاق الفرض عليه لا بالقطب ومن ثمت لم يكفروا هم ولا غيرهم المخالف فى ذلك اهـ مع شرحه .

بالإجماع على إدخالها كما نقله شيخ الإسلام ابن حجر فى فتح البارى عن حكاية الشافعى له
قال زفر محجوج بالإجماع قبله وصحح فى المغنى عدم دخول ما بعدها مطلقا إلا بقرينة لأن
الأكثر مع القرنية عدم الدخول فيجب الحمل عليه عند التردد انتهى (وفى للظرف) بأن
يشتمل المجرور على ماقبلها اشتمالا مكانيا أو زمانيا إما تحقيقا نحو زيد فى الدار أو تقديرا
نحو نظرت فى الكتاب وتفكر فى العلم وأنا فى حاجتك لكون الكتاب والعلم والحاجة شاغلة
للنظر والتفكر والمتكلم مشتملة عليها اشتمال الظرف على المظروف فكأنها محيطة بها من جوانبها
كذا ذكره الرضى وفى المغنى ذكر لها معانى عشرة ردها المحقق الرضى فى الظرفية (لكن
اختلفوا فى حذفه وإثباته فى ظرف الزمان) يعنى اختلفوا فى أن الحذف والإثبات سواء
أو لا (فقالا هما سواء) أى الحذف والإثبات فإذا قال أنت طالق غدا أو فى غد ونوى آخر
النهار لايصدق قضاء ويصدق ديانة (وفرق أبوحنيفة بينهما فيما إذا نوى آخر النهار) فقال
يصدق قضاء وديانة مع إثباتها وديانة فقط مع حذفها لأن متعلقها يعم مدخولها إذا كانت
مقدرة لاملفوظة لغة للفرق بين صمت سنة وفى سنة لغة وإنما يتعين أول أجزائه مع عدم
النية لعدم المزاحم واليوم والشهر ووقت العصر كالغد فيهما ومن فروعها مافى البديع إن
صمت الدهر أو فى الدهر فالأول على الأبد والثانى على ساعة ومن فروعها أيضا مافى البزازية
ويدخل فى قوله لا أكلمه كل يوم الليلة حتى لو كلمه فى الليل فهو كالكلام فى النهار كما فى
قوله أيام هذه الجمعة وفى قوله فى كل يوم لا تدخل الليلة حتى لو كلمه فى الليل لايحنث
لايكلمه اليوم وغدا وبعد غد فهذا على كلام واحد ليلا كان أونهارا ولوقال فى اليوم وفى
غد وفى بعد غد لايحنث حتى يكلم فى كل يوم سماه ولو كلمه ليلا لايحنث فى يمينه كقوله
لامرأته أنت على كظهر أمى كل يوم لم يقربها ليلا ونهارا حتى يكفر ولو زاد فى له أن يقربها
ليلا وظهاره على الأيام يبطل كل يوم بمجىء الليل ويعود بمجىء الغد ولوكفر عن الظهار
فى يوم بطل ظهار ذلك اليوم وعاد من الغد انتهى ومماخرج عن هذا الأصل ماروى ابراهيم
عن محمد أنه إذا قال أمرك بيدك رمضان أو فى رمضان فهما سواء وكذا غدا أو فى غد
ويكون الأمر بيدها فى رمضان أو فى الغد كله كذا فى التلويح يعنى فلم يتعين الجزء الأول
هنا (وإذا أضيف) الطلاق (إلى مكان) بأن قال أنت طالق فى مكة (يقع فى الحال) لعدم
صلاحيته للإضافة لأن الطلاق لايختص بمكان (إلا أن يضمر الفعل فيصير بمعنى الشرط)
فالتقدير أنت طالق فى دخولك مكة فيكون من حذف المضاف وهذا أحد الوجوه . الثانى
أن يكون من إطلاق المحل وإرادة الحال : الثالث أن تكون للمقارنة فتكون كالتعليق توقفا
لا ترتبا فعنه لا تطلق أجنبية قال لها أنت طالق فى نكاحك وتعلق أنت طالق فى مشيئة الله
تعالى فلم يقع لأنه غيب لاختصاصها وتنجز فى علم الله تعالى فلاخطر بل تعليق بكائن وتمامه

فى التحرير ، ومن فروع الظرفية غصبته ثوبا فى منديل لزماه ولبطلانها لزم عشرة فى له على عشرة فى عشرة إلا إن قصد به المعية أو العطف فعشرون لمناسبة الظرفية كليهما ومثله طالق واحدة فى واحدة تقع واحدة وإن نوى الضرب والحساب (ومع للمقارنة) أى لزمان مقارن لما أضيفت إليه قال فى المغنى مع اسم بدليل التنوين فى قولك معا ودخول الجارّ فى حكاية سيبويه ذهبت من معه وتسكين العين لغة لاضرورة واسميتها حينئذ باقية وقول النحاس إنها حينئذ حرف بالإجماع مردود وتستعمل مضافة فتكون ظرفا ولها حينئذ معان ثلاثة أحدها موضع الاجتماع . الثانى زمانه . الثالث بمعنى عند ومفردة فتنوّن وتكون حالا وقد جاءت ظرفا مخبرا به إلى آخره ، ومن فروعها إذا قال لغير المدخولة أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة وقعت ثنتان .

أقول ومن فروع استعمالها بمعنى عند ما فى البزازية معزيا إلى المحيط ليس لى مع فلان شىء فهو على الأمانات لا على الدين انتهى ، ومن فروعها ما فى البزازية أنت طالق مع كل تطليقة وقع الثلاث الساعة (وقبل للتقديم) أى لزمان متقدم على ما أضيفت إليه فلو قال لها وقت الضحوة أنت طالق قبل غروب الشمس طلقت فى الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده بخلاف ما لو قال قبيل غروب الشمس فإنها لا تطلق إلا قريب الغروب ذكره الهندى (وبعد للتأخير) أى لزمان متأخر عما أضيفت إليه (وحكمها فى الطلاق ضدّ حكم قبل فإذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده) لأنهما خبران عنه (وإن لم يقيد كان صفة لما قبله) فلو قال لغير المدخولة أنت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة لأنهما خبران وثنتان لو قال قبلها لأن الموقع ماضيا يقع حالا فيفترقان كمع وبعد على العكس وفى المدخولة تقع ثنتان فى الكل وكذا الإقرار كذا فى التحرير فيلزمه درهمان فى مثل علىّ درهم قبل درهم أو بعد درهم أو قبله درهم أو بعده درهم إذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا كذا فى التلويح وبه اندفع ما فى بعض الشروح أنه يلزمه درهمان إلا فى قوله درهم قبل درهم فدرهم واحد وعلل له الهندى بأنه صفة للأول فكأنه قال درهم قبل درهم يجب علىّ فى المستقبل انتهى .

واعلم أن المراد بالصفة هنا الصفة المعنوية لا النعت النحوى وإلا فالجملة الظرفية أعنى قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة كذا فى التلويح (وعند للحضرة) قال فى المغنى عند اسم للحضور الحسى والمعنوى وللقرب كذلك وكسر فائها أكثر من ضمها وفتحها ولا تقع إلا ظرفا أو مجرورة بمن ، وقول العامة ذهبت إلى عنده لحن وقولنا عند اسم للحضور موافق لعبارة ابن مالك والصواب اسم لمكان الحضور فإنها ظرف لا مصدر وتأتى أيضا لزمانه نحو «الصبر عند الصدمة الأولى» ولدى كعند إلا أن عند أمكن منها وتمامه فيه (فإذا قال عندى

ألف درهم كان وديعة لأن الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم) كما يقال وضعت الشىء عندك فإنه يفهم منه الاستحفاظ ولايدل على اللزوم فى الذمة حتى يكون دينا لكن لاينافيه حتى لو قال عندى ألف دينا ثبت هكذا فى التوضيح والتلويح من أنها لا تدل على اللزوم كالمصنف وما فى التحرير يخالفه فإنه قال عند للحضرة وهو أعم من الدين والوديعة وإنما تثبت بإطلاقها كعندى ألف لأصلية البراءة فتوقف الدين على ذكره معها انتهى وهو الأوجه ولو قالوا كان أمانة كان أولى لأنه لادليل على تعيين الوديعة فإنها أمانة خاصة وليس حكم الأمانات سواء لأنه لوحلف فى الوديعة ثم عاد إلى الوفاق لايبرأ وفى غيرها يبرأ ومن فروعها مافى البزازية لو قال برئت إليك مما لك عندى فقال نعم دخل فيه المضاربة والوديعة والعارية وكل شىء أصله أمانة لا الدين انتهى (وغير تستعمل صفة للنكرة وتستعمل استثناء) لما فى المغنى أنها اسم ملازم للإضافة فى المعنى ويجوز أن يقطع عنها لفظا إن فهم معناه وتقدمت عليها كلمة ليس وقولهم لاغير لحن ولا تتعرف غير بالإضافة لشدة إبهامها وتستعمل غير المضافة لفظا على وجهين : أحدهما وهو الأصل أن تكون صفة للنكرة نحو - نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل - أو لمعرفة قريبة منها نحو « صراط الذين » الآية لأن المعرف الجنسى قريب من النكرة والثانى أن تكون استثناء فتعرب بإعراب الاسم التالى إلا فى ذلك الكلام تقول جاء القوم غير زيد بالنصب إلى آخره (كقوله له على درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام) لأن المعنى على درهم مغاير للدانق (ولوقال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم إلا دانقا) والحاصل أنها إن وقعت صفة فإنها لا تفيد حال ما أضيفت إليه وإن وقعت استثناء أفادته ويلزمها إعراب المستثنى وقد يكون الاستثناء من الجنس لأنه لو كان خلافه نحو له على دينار غير عشرة دراهم بالنصب ففيه خلاف فعندهما هو كذلك وعند محمد يلزمه تمام الدينار للانقطاع أشرطه فى الاتصال الصورة والمعنى واقتصر الشيخان على المعنى لأنه يجمعهما التثنية فالمعنى ماقيمته كذا والدانق بفتح النون والكسر قيراطان والجمع دوانق ودوانيق كذا فى التقرير وفى التتارخانية لو قال له على غير ألف درهم فعليه ألفان وإن قال له على غير ألفين فعليه أربعة آلاف انتهى . وبه علم أن كونها للاستثناء عند نصبها إنما هو فيما إذا كان الكلام تاما أما إذا لم يذكر المستثنى منه تعين أن تكون صفة (وسوى كغير) فتستعمل صفة للنكرة كما فى قوله تعالى « مكانا سوى » واستثناء لكن تنصب على الظرفية بخلاف غير فإنها لا تقع ظرفا وذكر الرضى أن سوى فى الأصل مكان مستو ثم صار بمعنى مكان ثم بمعنى بدل ثم بمعنى الاستثناء ، ولا يخفى أن الفرق السابق لغير بين كونها صفة أو استثناء إنما ظهر بالإعراب وسوى لايظهر فيها الإعراب فكيف يعلم أنها صفة فيلزمه درهم تام أو استثناء فينقص منه ، ولم يتعرض له فى التوضيح والتلويح والتقرير والتحرير

وإنما ذكره العلامة يحيى السيرامى وظاهره أنه بطريق التخريج لا النقل فقال: فعلى هذا لو قال لفلان درهم سوى دانق لم يعلم أنه صفة أو استثناء لعدم ظهور الإعراب الفارق فرجع إلى المقر فيما نوى وإن لم تكن له نية يلزمه الأقل انتهى، والقواعد لا تأباه لأن الأصل البراءة؛ وأقول وهكذا يقال فى غير لو سكنها لعدم ظهور الفارق فينبغى أن ينوّى وإلا فالأقل؛ وأقول إنهم اعتبروا الإعراب هنا وصرحوا فى الطلاق بعدم اعتباره فى قوله أنت واحدة فقالوا إنه كناية فى جميع الوجوه معللين بأن العوام لا يميزون بين وجوه الإعراب فلم يعتبر فيحتاجون إلى الفرق (ومنها) أى حروف المعانى (حروف الشرط) أى أدواته حروفا كانت أو أسماء تجوّزا وتغليبا والإضافة لدلالتها عليه، وللشرط إطلاقان الأول تعليق مضمون جملة على أخرى تليها وحاصله ربط خاص. الثانى مضمون الجملة الأولى ومنه قولهم الشرط معدوم على خطر الوجود كذا فى التحرير (وإن أصل فيها) أى فى حروف الشرط لتجردها للشرط وأما غيرها فمع خصوصية زمان ونحوه، وفى المغنى إن المكسورة الخفيفة ترد على أربعة أوجه شرطية ونافية ومخففة من الثقيلة وزائدة (وإنما تدخل) إن (على أمر معدوم على خطر) أى خطر الوجود أى متردد بين أن يكون وأن لا يكون فخرج المستحيل المقطوع بانتفائه والكائن المقطوع بوجوده لكن أراد تأكيد إخراج الكائن فقال (ليس بكائن لا محالة) وليس الشرط مخصوصا بإن بل بجميع الأسماء الجازمة كذلك. قال فى التحرير واشترط الخطر فى مدخولها ومدخول الأسماء الجازمة كمتى حتى امتنع إن متى طلعت الشمس أفعل إلا لنكتة لغة لا لأنه شرط الشرط. وحاصله أنها إنما وضعت لإفادة التعليق كذلك، بخلاف كلمة إذا فإنها على ضد إن لا يكون مدخولها إلا محققا أو منتظرا لا محالة فصح إذا جاء غد أكرمك لوضعها كذلك إلا لنكتة كإذا جاء زيد تفاؤلا وإذا تصبك خصاصة تنزيلا محققا لعادة الوجودى وتوطينا لدفع الجزع عنه (فإذا قال إن لم أطلقك فأنت طالق لم تطلق حتى يموت أحدهما) أى أحد الزوجين الرجل أو المرأة ففى موته اتفاق وفى موتها خلاف والصحيح الوقوع والمراد الوقوع فى آخر حياة أحدهما لأنهما ماداما حيين يمكنه أن يطلقها فلا يقع المعلق عليه لأن الشرط عدمه مطلقا لا العدم المقيد بزمان عدمه إذ لو كان كذلك لوقع بالسكوت كما فى متى ثم إن لم يدخل بها فلا ميراث وإن دخل فلها الميراث بحكم الفرار وأما إذا ماتت فلا ميراث له مطلقا وإنها ماتت قبل موته؛

ثم اعلم أن محل التوقف إلى موت أحدهما ما إذا لم تقم قرينة الفور أمامعها فلا توقف ولذا قالوا لو قالت له طلقنى فقال لم أطلقك كان للفور كما فى القنية وتمامه فى فتح القدير ولا خصوصية للطلاق بل كل فعل وقع بعد إن فهو كالطلاق (وإذا عند نحاة الكوفة تصلح

للوقت) بمعنى وقت حصول مضمون ما أضيف إليه فلا يجزم به الفعل (والشرط على السواء فيجازى بها مرة) كقوله: وإذا تصبك خصاصة فتحمل. فأدخل الفاء فى جوابها فكانت للشرط جازمة للفعلين (ولا يجازى بها أخرى) كقوله:

وإذا تكون كريهة أدعى لها   وإذا يحاس الحيس يدعى جندب

نظرا إلى أنها للوقت (وإذا جوزى بها سقط عنها الوقت كأنها حرف شرط) كان دفعا للاشتراك (وهو على قول أبى حنيفة) وظاهره أنه إذا استعملت للشرط لا تكون حرفا بل هى باقية على اسميتها، وفى كلام فخر الإسلام أنها حرف بمعنى إن بدليل استعماله فيما ليس بقطعىّ وجوابه ظاهر عند علماء البيان فإن إذا كثيرا ما تستعمل فى المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة كذا فى التلويح، وهو مردود لأن عبارة فخر الإسلام كالمصنف من قوله كأنها حرف والظاهر أنها حرف لأنها مستعملة لمجرد الشرط الذى هو ربط خاص وهو من معانى الحروف وقد تكون الكلمة حرفا وإسما وإليه أشار فى التحرير قال فى المغنى إن إذا إذا لم تكن للمفاجأة فالغالب أن تكون ظرفا للمستقبل مضمنة معنى الشرط وتختص بالدخول على الجملة الفعلية ولا تعمل الجزم إلا فى الضرورة كقوله وإذا تصبك خصاصة والجمهور على أنها لا تخرج عن الظرفية الخ (وعند نحاة البصرة هى للوقت) حقيقة فتضاف إلى جملة فعلية فى معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق، كقوله تعالى « والليل إذا يغشى » أى وقت غشيانه على أنه بدل من الليل (وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت) مثل إذا خرجت خرجت أى أخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط إلا أنهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا جوابه المضارع لفوات معنى الإبهام اللازم للشرط فجزم الفعل بها لا يجوز إلا فى ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتى إن، وأما استعمالها فى الشرط من غير جزم فشائع مستفيض (مثل متى فإنها لا يسقط عنها ذلك) أى معنى للوقت بحال بمعنى أنها لا تستعمل فى الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة إن، وأما استعمالها للشرط فلا نزاع فيه ويجزم بها المضارع مثل متى تخرج أخرج ، قال فى التلويح والعجب أنهم جعلوا إذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه فى بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه انتهى . (وهو) أى قول البصريين (قولهما) فى إذا ولم يلزم على قولهما الجمع بين الحقيقة وهو الوقت والمجاز وهو الشرط لأنها لم تستعمل إلا فى معنى الظرف ، لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار إفادة معنى الكلام تقييد حصول مضمون جملة هى بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط

(فإذا قال لامرأته إذا لم أطلقك فأنت طالق لايقع عنده مالم يمت أحدهما) كان (وقالا يقع كما فرغ مثل متى لم أطلقك) فإنه يقع الطلاق فى حين سكت اتفاقا فالحاصل أن إذا كإن عنده وكمتى عندهما والخلاف عندعدم النية أما إذا نوى الوقت يقع للحال ولو نوى الشرط يقع آخر العمر لأن اللفظ يحتملهما كذا فى الهداية وينبغى أنه لايصدق قضاء عندهما إذا نوى آخر العمر لما فيه من التخفيف على نفسه وقيد بالخلاف بإذا لم أطلقك لأنه قال أنت طالق إذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى اتفاقا فاحتيج الإمام إلى الفرق . وحاصله أن الأصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفى التعليق بالمشيئة الأصل الاستمرار فلاينقطع بالشك وتمامه فى التلويح (وروى عنهما إذا قال أنت طالق لودخلت الدار أنه بمنزلة إن دخلت الدار) فتكون لو عاملا فى المستقبل على خلاف ماوضع له لأنه وضع للشرط فى الماضى فيكون بمعنى إن مجازا لاستوائهما فى معنى الشرط صونا عن اللغو عند الإمكان وقد أشار المصنف إلى أنه لانص فيه عن أبى حنيفة كما صرح به فى التقرير وفى التحرير أن لو للتعليق فى الماضى مع انتفاء الشرط فيه فيمتنع الجواب المساوى فدلالته عليه التزامية ولادلالة فى الأعم الثابت معه وضده كلو لم يخف لم يعص انتهى. بيانه أنها تدل على امتناع الشرط خاصة ولادلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته ولكنه إن كان مساويا للشرط فى العموم كما فى قولك لوكانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لزم انتفاؤه وإن كان أعم كما فى قولك : لوكانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا فلايلزم انتفاؤه كذا فى المغنى .

اعلم أن المشهور أن لو لامتناع الشىء لامتناع غيره وقد وقع فى بعض العبارات لامتناع الثانى لامتناع الأول، وفى بعضها لأنه لامتناع الأول لامتناع الثانى كما قال ابن الحاجب فى قوله تعالى ـ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ـ أنه انتفى التعدد لانتفاء الفساد، والتحقيق فيه أنه يستعمل فى كلا المعنيين لكن باعتبارين باعتبار الوجود والتعليل وباعتبار العلم والاستدلال فنقول لما كان المجىء علة للإكرام بحسب الوجود فانتفى الإكرام لانتفاء المجىء انتفاء المعلول لانتفاء علته وأيضا لما علم انتفاء الإكرام فقد يستدل منه على انتفاء المجىء استدلالا من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فمن قال بالأول نظر إلى اعتبار الأول ومن قال بالثانى نظر إلى اعتبار الثانى كذا فى شرح الفوائد الغياثية ثم قال فلو لم يخف الله تعالى لم يعصه إن له منطوقا ومفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فمنطوقه ترتب عدم العصيان على عدم الخوف، ومفهوم الموافقة إذا خاف لم يعصه أيضا بالأولى ومفهوم المخالفة إذا خاف عصى لكنه غير معتبر لأن شرط اعتبار عدم مفهوم الموافقة انتهى وتمامه فى المغنى، ولم يذكر المصنف لولا وهى لامتناع الثانى لوجود الأول ليس غير فلا تطلق فى أنت طالق لولا حسنك أو أبوك وإن

زال حسنها ومات أبوها كذا فى التحرير (وكيف سؤال عن الحال) وهو المعبر عنه بالاستفهام إما حقيقيا نحو كيف زيد أو غيره نحو كيف تكفرون بالله فإنه أخرج مخرج التعجب وتقع خبرا قبل مالا يستغنى نحو كيف أنت وحالا قبل مايستغنى نحو كيف جاء زيد، أى على أى حالة جاء زيد وتستعمل شرطا فتقتضى فعلين متفقى اللفظ والمعنى غير مجزومين نحو كيف تصنع أصنع ولا يجوز كيف تجلس أذهب وتمامه فى المغنى وليس مقصود المصنف أنها من أدوات الشرط وإنما مقصوده أنها من الكلمات التى يبحث عنها هنا: ثم اعلم أنها لم تبق فى مثل أنت طالق كيف شئت على حقيقتها وإلا لما كان الوصف مفوضا إلى مشيئتها بمنزلة ما إذا قال أنت طالق أرجعيا تريدين أم بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى أنت طالق بأية كيفية شئت وذكر بعضهم أنه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت أسماء للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر إلى كيف يصنع أى إلى حال صنعته وعلى هذا تكون كيف منصوبا بنزع الخافض كذا فى التلويح وفى التحرير وعلى الحالية التفريع (فإن استقام) السؤال عن الحال أى حمل عليه (١) (وإلا بطل) لفظ كيف يعنى ولم يصح أن تكون للحال وأما إذا صحت أن تكون للحال لم تبطل كما قدمناه وفى عبارته تسامح فإنه كما قررنا لم يستقم السؤال عن الحال فى أنت طالق كيف شئت، فمقتضاه أن تبطل كيف فيه كما بطلت فى أنت حر كيف شئت فالعبارة الصحيحة فإن لم يستقم حمل على الحال وإلا بطل (ولذلك) أى لبطلانه (قال أبو حنيفة فى قوله أنت حر كيف شئت أنه إيقاع) فلا مشيئة له لتعذرها لأنه بعد وقوعه لا كيفية له وهو مراد من قال إن العتق لا كيفية له وأما قبل وقوعه فله كيفيات من كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتى من الزمان وبه اندفع اعتراض التلويح وفتح القدير على قولهم إن العتق لا كيفية له وأما الطلاق فله كيفية بعد وقوعه أيضا من جعلها بائنة أو ثلاثا فى العدة وأشار بتخصيص الإمام إلى أن عندهما لا يعتق ما لم يشأ فى المجلس كما فى المبسوط لكن ذكر فى الكشف أنه إذا شاء عتقا على مال أو إلى أجل أو شرط أو شاء التدبير ينبغى أن يثبت ماشاء بشرط إرادة المولى ذلك على قولهما ومارأيته فى كتاب انتهى. (وفى الطلاق) وهو قوله أنت طالق كيف شئت (تقع الواحدة) قبل المشيئة لأن كلمة كيف إنما تدل على تفويض الأحوال والصفات دون الأصل أشار به إلى بطلان المشيئة لو كانت غير ممسوسة لأنها بانت لا إلى عدة، وأما فيها فالمحل باق بعد الطلاق فيصح التفويض (ويبقى الفضل فى الوصف) أى الزائد على أصل الطلاق من كونه بائنا (والقدر) بالرفع أى الثلاث، وإنما قيدنا به لأنها لا تملك أن تطلق

---

(١) قوله أى حمل عليه هذا تقدير لجواب الشرط أعنى قوله فإن استقام اه.

ثنتين ولو نواها لأن المفوض لا يملك بهذه الصيغة وإن نواهما وإنما ملكت الثلاث مع أنه لايملك إيقاعها بأنت طالق ولو نوى بسبب التفويض وهو فرد اعتبارى فصحت إرادته والمثنى بمعزل كما علم (مفوّضا إليها) أى فى المجلس لامطلقا (بشرط نية الزوج) فإن خالف إيقاعها مانواه لغا إيقاعها ومانواه و بقى أصل الطلاق، فلابد من اعتبارهما وفائدة التفويض إليها استقلالها عند عدم نيته لامطلقا فإن المفوّض إليها الوصف وهو متنوع بين البينونة والعدد فيحتاج إلى النية لتعيين أحدهما وبه اندفع مارجحه فى النهاية من رواية الطحاوى أنه لايحتاج إلى النية كما فى التقرير قيدنا بأنت طالق لأنه لو قال طلقى نفسك كيف شئت فإنه يتعلق الأصل والوصف اتفاقا لأن تفويض الأصل إليها ليس من كلمة كيف وإنما هو من لفظ طلقى، وكيف تفيد تفويض الأوصاف كذا فى التلويح (وقالا مالايقبل الإشارة) أى ممالايكون من قبيل المحسوسات كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها (فحاله ووصفه بمنزلة أصله) أى حاله وأصله سواء والحال والوصف مترادفان لأن وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه فافتقرت معرفة ثبوته إلى معرفة أثره ووصفه كثبوت الملك فى البيع والحل فى النكاح والوصف أيضا مفتقر إلى الأصل فاستويا (فيتعلق الأصل بتعليقه) أى الوصف فلا يقع شئ مالم تشأ فإذا شاءت فى المجلس فالتفريع كما قال أبو حنيفة كذا فى التقرير .

ثم اعلم أن فى عبارته تسامحا لأن الوصف مفوّض إليها اتفاقا وإنما الخلاف فى تفويض الأصل وإذا كان الوصف مثل الأصل والأصل غير مفوّض عند الإمام كان الوصف كذلك فالأولى أن يحمل على القلب بقوله فيتعلق الأصل بتعليقه كذا فى التقرير فالأصل أصله بمنزلة وصفه وقد يقال إنهما جعلا تفويض الأصل أصلا بسبب تفويض الوصف على طريقة قوله تعالى - إنما البيع مثل الربا - . وأجاب فى التقرير عن قاعدتهما بعدم صحتها بأنها تستلزم انتفاء الفاسد على مذهبنا واللازم باطل وبيان الملازمة أن الفاسد مشروع بأصله دون وصفه والبيع مما لايقبل الإشارة انتهى . فقد خالفا أصلهما فى البيع الفاسد وخالفه أبو يوسف فى الصلاة فقال إذا بطل وصفها لايبطل أصلها وفاقا للإمام، وجرى محمد على أصله فيها فأبطل الأصل وخالفا أصلهما فى الصوم فإنهما وافقا الإمام فى أنه إذا بطل وصفه لايبطل أصله، وبه علم أيضا أن أصلهما هنا ليس بصحيح (وكم اسم للعدد الواقع) أى بالنظر إلى الطلاق وأما مطلقا فلادلالة لها على وجود شىء من المعدودات كذا فى التقرير وذكر فى المغنى أنها خبرية بمعنى كثير، واستفهامية بمعنى أى عدد ويشتركان فى خمسة : الاسمية والإبهام والافتقار إلى التمييز والبناء ولزوم التصدير، ويفترقان فى خمسة : الكلام مع الخبرية محتمل

للتصديق والتكذيب والمتكلم به لا يستدعى من مخاطبه جوابا والمبدل منها لا يقترن بالهمزة وتمييزها لا يختص بالمفرد وتمييزها واجب الخفض بخلاف الاستفهامية وتمامه فيه فعلى هذا كم فى قوله أنت طالق كم شئت استفهامية بمعنى أى عدد شئت فقولهم للعدد الواقع تسامح. وقول بعض الشارحين للمنار إن كلا منهما بمعنى الكثير ليس بصحيح (فإذا قال أنت طالق كم شئت لم تطلق حتى تشاء) لأنه بمعنى الشرط ولابد من المجلس لأنه تمليك فيقتصر عليه وإن ردته بطل لأنه خطاب واحد فيقتضى جوابا فى الحال ولها أن تطلق نفسها ماشاءت لأنه فوض إليها أى عدد شاءت كذا فى الهداية وظاهره أنه لا يتوقف على نية الزوج بخلافه فى كيف لأن المفوض إليها الحال وهو مشترك كما قدمناه لكن ذكر فى الكشف أنه رأى بخط شيخه معلما بعلامة البزدوى أن مطابقة إرادة الزوج شرط لأنه لما كان للعدد المبهم احتيج إلى النية وأقره فى التقرير والظاهر خلافه لأنه لا اشتراك لأن المفوض إليها القدر فقط وله أفراد فلا إبهام (وحيث وأين اسمان للمكان المبهم) أما حيث فيجوز فى الثاء الضم تشبيها لها بالغايات لأن الإضافة إلى الجملة كلا إضافة والكسر على أصل التقاء الساكنين والفتح للتخفيف. ومن العرب من يعربها وهى للمكان اتفاقا. قال الأخفش وقد تكون للزمان والغالب كونها فى محل نصب على الظرفية أو خفض بمن، وتلزم حيث الإضافة إلى الجملة اسمية أو فعلية وإضافتها إلى الفعلية أكثر وندر إضافتها إلى المفرد وتمامه فى المغنى، وأما أين فكذلك للمكان (فإذا قال أنت طالق حيث شئت وأين شئت أنه لا يقع مالم تشأ) لأن الطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشيئة، فلذا قال (وتتوقف مشيئتها على المجلس) فإذا قامت خرج من يدها وأورد عليه أنه إذا لغا ذكره بقى أنت طالق شئت فينبغى أن يقع فى الحال كما فى قوله أنت طالق دخلت الدار. وأجيب بأنه لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجازا لحرف الشرط لمشاركتهما فى الإبهام فصار بمنزلة إن لأنها الأصل ولم يجعل بمنزلة إذا ومتى، ولذا قال (بخلاف إذا ومتى) لأنه لا يبطل بالقيام عن المجلس فيهما، وأورد أن الشرط الذى فيه جهة الحقيقة أولى، فجعل حيث مجازا عن إذا أولى، لاشتراكهما فى معنى الظرفية، وأجيب بأنه ليس فيهما ظرفية المكان، ورد بأن مطلق الظرفية أقرب إلى الحقيقة من عدمها، وأجيب بأن مطلق الظرفية لا وجود له فى الخارج كذا فى التقرير ورده السيرامى بأنه لا يلزم من عدم تحقق المطلق فى الخارج إلا فى ضمن المقيد عدم إرادته إلا فى ضمنه انتهى. وأجاب فى فتح القدير عن أصل الإيراد بأن معنى الظرفية مطلقا ليس معناهما أصلا بل اسم الظرف اصطلاح مبنى على تشبيه الزمان والمكان كالأوعية للأمتعة وهى الظروف لغة (الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والإناث عند الاختلاط) أى يتناوله على وجه الحقيقة لأنه صح للمذكر والمؤنث كما للمذكر

فقط، والأصل الحقيقة . وقال الأكثر إنه مجاز لأنه خير من الاشتراك ورد بأنه خير من المشترك اللفظي وإنما هو مشترك معنوي أي الأحد الدائر في عقلاء المذكرين منفردين أو مع الإناث فإن استبدل بعدم دخولهن في الجمعة والجهاد وغيرهما فقد يقال إنه لدليل خارجي، واستدل الأكثر بقوله تعالى - إن المسلمين والمسلمات - وفائدة الابتداء أولى من النصوصية بعد المتناول ظاهرا وسببه وهو قول أم سلمة يا رسول الله إن النساء قلن ما نرى الله ذكر إلا الرجال فأنزلت، في مسند أحمد من طريق أم سلمة ومن طريق أم عمارة وحسنه الترمذي فقرّر النبي صلى الله عليه وسلم نفيهن وهنّ أيضا من أهل اللسان . وأجيب بأن معنى قولهن ما نرى الله ذكرهن أي باستقلال ولا يخفى عدم تحقق الخلاف في نحو زيدون إلا بفرض امرأة مسماة بزيد وتمامه في التحرير في بحث العموم (ولا يتناول الإناث المفردات) أي لا يكون لهن خاصة (وإن ذكر الجمع بعلامة التأنيث يتناول الإناث خاصة حتى قال محمد في السير الكبير إذا قال) المستأمن (أمنونى على بنيّ وله بنون وبنات إن الأمان يتناول الفريقين ولو قال أمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من أولاده ولو قال على بنيّ وليس له سوى البنات لا يثبت الأمان لهن) ظاهره أن المشايخ أخذوا من هذه الفروع القاعدة الأصلية قال في التحرير والأظهر خصوصه بالذكور لتبادر خصوصهم عند الإطلاق وأما دخول البنات فللاحتياط في الأمان حيث كان مما تصح إرادته انتهى، ويدل على خصوصه بالذكور وجود الاختلاف في الوقف . قال في فتح القدير : فتدخل البنات في قوله بنيّ واختاره هلال، وعن أبي حنيفة اختصاص الذكور به قال بعض المشايخ في المسألة روايتان انتهى، والوجه الدخول لما عرف في أصول الفقه وعليه بنوا قول المستأمن أمنوني على بنيّ تدخل البنات . قال في الخلاصة : وهذا إنما يستقيم في بني أب يحصون أما فيما لا يحصون فيصح أن يقال هذه المرأة من بني فلان انتهى. يعني فتدخل المرأة بلا تردد ولو لم يكن له إلا البنات صرفت الغلة للفقراء وعلى بناتي لا تدخل الذكور انتهى ما في الفتح : وأقول الأظهر عدم دخول البنات في الوقف وإنما دخلن في الأمان للاحتياط عملا بما رجحه في التحرير وأما ما رجحه في الفتح فبناه على ما ضعفه في الأصول :

﴿ وأما الصريح ﴾ في اللغة فهو الظهور من صرح كخلص وزنا، ومعنى فعيل بمعنى فاعل أو من صرحه إذا أظهره، ومنه سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الأبنية وفي الاصطلاح (فما) أي لفظ (ظهر المراد به ظهورا بينا) فخرج الظاهر لأنه ليس بين وأما النص والمفسر والمحكم فخارجة بمورد القسمة فإن ظهورها ليس بكثرة الاستعمال إنما هو بحسب اللغة هذا ما اختاره في التقرير واختار المحقق في التحرير أن الصريح ما تبادر المراد

به للغلبة ويدخل فيه الصريح المشترك المشتهر فى أحد المعانى بحيث يتبادر المجاز كذلك مع الهجر اتفاقا ومع استعمال الحقيقة عندهما، وأما الظاهر وأخواته فإن اشتهرت دخلت فى الصريح فإخراج شيء منها مطلقا لايتجه لكن ما لا يشتهر منها لايكون كناية والحال تبادر المعنى وإن كان لا للغلبة بل للعلم بالوضع وقرينة النص وأخويه، فيلزم تثليث القسمة إلى ماليس صريحا ولا كناية لكن حكمه إن اتحد بالصريح أو بالكناية فلافائدة فليترك ماتعارفه كثير من المشايخ ومالوا إليه من قيد الاستعمال فى الصريح ويقتصر فى تعريفه على مايتبادر خصوص مراده لغلبة أو غيرها لكن أخرجوا الظاهر على قيد الاستعمال من الصريح ولا يتم بزيادة عدم احتمال غيره وقد يمنع بأن طالقا صريح فى رفع النكاح ولم ينقطع احتمال إرادة غيره حتى يثبت من وثاق فهى زوجته ديانة انتهى. وقد يقال إنهم اصطلحوا على اشتراط الاستعمال فى هذا القسم ولا مشاحة فى الاصطلاح، فخرجت الأقسام الأربعة اصطلاحا (حقيقة كان) الصريح (أو مجازا) كما قدمناه فى المجاز المشتهر عند هجر الحقيقة اتفاقا كقوله لا آكل من هذه النخلة وتمثيل بعضهم هنا بقوله لا آكل من هذه الحنطة إنما يصح على قولهما كما قيده به فى التحرير (كقوله أنت حر وأنت طالق) وبعت ونكحت، وظاهر كلام فخر الإسلام وتبعه فى التقرير أن معناها اتفق عليه أهل اللغة والاصطلاح بخلاف نحو الصلاة والحج والزكاة فإنها لم تبق على معانيها اللغوية، وبه اندفع ماذكره بعضهم من أن المثال المذكور صالح للحقيقة وللمجاز (وحكمه) أى الصريح (تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة) يعنى أن الحكم الشرعىّ يتعلق بنفس الكلام أراده أولم يرده حتى لو طلق أو أعتق مخطئا وقع، ثم المراد ثبوت حكمه بلانية قضاء فقط (١) وإلا أشكل بعت أو اشتريت إذ لا يثبت حكمهما فى الواقع مع الهزل وفى نحو الطلاق والنكاح لخصوصية دليل كذا فى التحرير، وقولهم لو طلق أو أعتق مخطئا وقع أى قضاء وأما فى الديانة فلا بخلاف الهازل فإنه يقع عليه قضاء وديانة ثم لابد من القصد بالخطاب بلفظه عالما بمعناه أو النسبة إلى الغائبة وتمام تفريعه فى فتح القدير وبه ظهر مافى القنية امرأة كتبت أنت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علىّ فقرأ لا تطلق انتهى. لأنه لم يقصدها بالخطاب فهو كقولهم لوكرر أنت طالق من الكتاب بحضرة زوجته ولم ينوها فلا إشكال خلافا لمن توهمه.

---

(١) قوله قضاء فقط، فيه تأمل ويحتاج للمراجعة فإن الذى فى حفظى أنه يقع قضاء وديانة اه بحراوى، ثم بمراجعة حواشى الدر فى أول باب الصريح رأيت التصريح بعدم صحة ماذكره الشارح هنا وفى البحر والأشباه وأن الصواب وقوعه قضاء وديانة: أى فيما إذا لم ينو شيئا أو نوى عن العمل. أما لو نوى عن وثاق صدق ديانة لاقضاء فليحفظ.

﴿ وأما الكناية ﴾ فمأخوذة من قولهم كنيت إن كان لام الكلمة ياء وهو المشهور فهى فى الكناية أصلية كما فى النهاية والعناية أو من كنوت إن كان واوا وهى لغة غير مشهورة فهى منقلبة عن الواو على غير قياس كذا فى التقرير، وأما فى الاصطلاح (فما استتر المراد به) ولا يفهم (إلا بقرينة حقيقة كان أو مجازا) أى بالاستعمال بأن استعمله المتكلم قاصدا للاستتار لكونه مقصودا عنده لأغراض صحيحة وإن كان معناه ظاهرا فى اللغة كما أن الانكشاف التام يحصل فى الصريح باستعماله وإن كان معناه خفيا فى اللغة، وعلى هذا فالضمير فى به فى التعريفين راجع إلى الاستعمال حكما، ومن لم يشترط الاستعمال فى الصريح لا يشترطه هنا فيدخل فيه المشترك والمشكل ونحوهما كذا فى التقرير، واختار فى التحرير أنها ما لا يتبادر المراد ومنه أقسام الخفاء والمجاز غير المشتهر وهو مبنى على عدم اشتراط الاستعمال وأورد على اشتراطه لزوم كون الضمائر ليس منها لأنها كنايات بالوضع لا بالاستعمال مع أنها منها، ولذا قال (مثل ألفاظ الضمير) وأجاب فى التقرير بأنها إنما وضعت ليستعملها المخاطب بطريق الكناية فإن المتكلم إذا أراد أن لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بأبى فلان لا أنها كنايات قبل الاستعمال. فإن قيل الكناية عند علماء الأصول هل هى الكناية عند علماء البيان أو غيرها ؟. أجيب بأن الظاهر أن بينهما عموما وخصوصا مطلقا فإن ما هو كناية عند علماء البيان كناية عندهم فإن صاحب المفتاح قال: الكناية أن تترك ذكر الشىء بذكر ما يلزمه لينتقل الذهن من المذكور إلى المتروك وحذف المرجع نادر لا حكم له فليس كل كناية عند أهل الأصول كناية عند أهل البيان كذا فى التقرير (وحكمها أن لا يجب العمل إلا بالنية) أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه (وكنايات الطلاق) كبائن وحرام (سميت بهذا مجازا) لأنه لا استتار فى معانيها بل ظاهرة على كل أحد لكنها شابهت الكناية من جهة الإبهام فيما تعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد إلا أن محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة أنواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيرها فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار إبهام المحل الذى يظهر أثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت إلى النية ليزول إبهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولذا قال (حتى كانت بوائن) وذكر السيرامى أنه من باب تسمية الملزوم باسم اللازم لا من باب تسمية الحال باسم المحل إذ الوصلة ضد البينونة فلا تكون محلا لها حقيقة انتهى. وتعقب قولهم إنها كنايات مجازا فى التلويح بأنها ما استتر المراد منه وإن كان معناه اللغوى معلوما والمراد بقوله أنت بائن بينونة خاصة لا مطلقا وهى غير معلومة وإن كان المطلق معلوما فيكون كناية حقيقة، وفى التحرير فما قيل لفظ كناية الطلاق مجاز لأنها

هو امل بحقائقها غلط إذلاتنافى الحقيقة الكناية ، وماقيل الكناية الحقيقية مستترة المراد وهذه معلومته والتردد فيما يراد بها أبائن من الخير أوالنكاح منتف فإن الكناية بالتردد فى المراد لا الوضعى كالمشترك والخاص فى فرد معين وإنما المراد مجازية إضافتها إلى الطلاق فإن المفهوم أنها كناية عنه وليس كذلك وإلا وقع رجعيا انتهى. والحاصل أن قولهم إنها كنايات الطلاق مجاز صحيح والغلط فى تعليل صاحب الهداية بقوله لأنها عوامل بحقائقها وفى تعليل الأصوليين بأنها معلومة المراد ، والحق أن المجاز إنما هو فى الإضافة إلى الطلاق (إلا فى قوله اعتدّى واستبرئى رحمك وأنت واحدة) استثناء من قوله وكنايات الطلاق فيكون إطلاق الكناية على هذه الثلاثة حقيقة ولذا وقع بها الرجعى ، وفيه نظر لأن الإبهام فيها إنما هو فى المتعلق كسائر ألفاظ الكناية ، فالحق أنه استثناء من قوله حتى كانت بوائن فإن ماعداها يدل على البينونة والطلاق يقع بموجبها فيكون بائنا ، وفى الثلاثة لايقع الطلاق بموجبها بل بالتطليق المقدر أو المستعار له والواقع به رجعى أى اعتدّى لأنى طلقتك ففى المدخولة يثبت الطلاق والعدة وفى غيرها يثبت الطلاق بالنية ولا تجب العدة وكذا فى استبرئى ، وأما فى أنت واحدة فالمعنى أنت تطليقة واحدة على أنه وصف للمصدر حيث نوى الطلاق ولامعتبر بإعراب الواحدة هو الصحيح لأن العوام لايميزون بين وجوه الإعراب كما فى الهداية وقد ألحق فى فتح القدير بهذه الثلاثة كنايات كثيرة يقع بها رجعيا بجامع أن المقدر الطلاق (والأصل فى الكلام الصريح) لأن الكلام موضوع للإفهام والصريح هو التام فى هذا المعنى (وفى الكناية قصور وظهر هذا التفاوت) بين الصريح والكناية (فيما يدرأ بالشبهات) كالحدود فلايجب حد القذف إلا إذا صرح بنسبته إلى الزنا بخلاف جامعتها أو واقعتها أو وطئتها ، ولا يجب بالتعريض وهو أن يذكر شيئا ليدل به على شىء لم يذكره وحقيقته إمالة الكلام إلى عرض أى جانب يدل على المقصود ؛ فإذا قال لست أنا بزان تعريضا بأن المخاطب زان لا يجب الحد كما فى التلويح . وذكر فخر الإسلام او قذف رجلا بالزنى فقال له آخر صدقت لم يحد المصدق ولو قال له ٠ وكما قلت حدّ . وفرق بينهما شمس الأئمة بأن كاف التشبيه توجب العموم عندنا فى محل يقبله ولذا قلنا يقتل المسلم بالذمى عملا بقول على رضى الله عنه دماؤهم كدمائنا فتكون نسبته إلى الزنا قطعا بمنزلة الكلام الأول ، وصدقت يحتمل أمورا كثيرة التصديق فيما مضى فكيف تكلمت بهذا أو صدقت فى إنجاز وعدك فى نسبته إلى الزنا والسخرية والاستهزاء . وفرق بينهما فى الأسرار بأن قوله صدقت لم يتصل بالمقذوف لأنه خطاب للرامى لا له وإذا لم يتصل به لم يكن قذفا بل إنما يتصل به اقتضاء صدق الأول والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لأنه ضرورى بخلاف قوله هو كما قلت فإنه اتصل به فإنه إخبار عنه على سبيل المغايبة كأنت فى المخاطبة كذا فى التقرير ، وأورد عليه السيرامى أن التشبيه هو

الترك الدال على اشتراك أمرين فى شئ فلا يفيد العموم . وأجاب بأنه إذا ورد بين شيئين ولم يكن ثمة أمر خاص يتعين لوجه الشبه والمحل قابل للاشتراك فى أمور متعددة حمل على الاشتراك فيها لا فى واحد منها لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح كالمعرف بلام الجنس فى المقام الخطابى يحمل على الاستغراق، بخلاف قول عائشة : سارق أمواتنا كسارق أحيائنا فلا يحتمل العموم لانتفاء المشاركة فى أمور كثيرة فيحمل على المتيقن وهو الإثم فى الآخرة دون القطع لسقوط الحد بالشبهات وعدم العموم شبهة .

﴿ وأما الاستدلال ﴾ وهو طلب الدلالة كالاستنصار طلب النصر ، وما قيل هو أن ينتقل الذهن من الأثر إلى المؤثر كالدخان مع النار على عكس التعليل فليس من مفهوم اللفظ ذكره المصنف فى آخر شرحه والدلالة كون الشيء متى فهم فهم غيره فإن كان التلازم بعلة الوضع فوضعية أو العقل فعقلية ، ومنها الطبيعية وتمامه فى التحرير ، واللفظية عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء، وباعتباره ينقسم اللفظ إلى دال بالعبارة إلى آخره (بعبارة النص) أى اللفظ لا النص قسيم الظاهر ، فالمراد بعبارة النص عينه فالإضافة من قبيل جميع القوم وكل الدراهم كذا فى التقرير (فهو العمل) أى عمل المجتهد لا العمل بالجوارح (بظاهر ماسيق الكلام له) أى المعنى الموضوع له النظم سواء كان ذلك المعنى مقصودا أصليا وهو المعتبر عندنا فى النص أو غير أصلى وهو المعتبر فى الظاهر ففهم إباحة النكاح والقصر على العدد من آية فانكحوا من العبارة وإن كانت ظاهرا فى الأول وكذا حرمة الربا وحل البيع والتفرقة من آية - وأحل الله البيع - فالمراد بالسوق هنا مجرد التكلم به لإفادة معناه سواء كان سوقا أصليا أو لا كما فى التحرير وحاصله أن العبارة دلالة اللفظ على المعنى (وأما الاستدلال بإشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة) أى بتركيبه (لكنه غير مقصود) بالقصد الأول (ولا سيق له النص) وهو الذى يسمى فى علم آخر بدلالة التضمن كأن السامع لإقباله على ماسيق الكلام له غفل عما فى ضمنه فهو يشير إليه (وليس بظاهر من كل وجه) لعدم السوق له ولذا لم يقف عليه أحد بدون التأمل، فإن كان الغموض يزول بأدنى تأمل يقال لها إشارة ظاهرة وإن كان محتاجا إلى زيادة تأمل يقال لها إشارة غامضة فقوله وليس بظاهر بيان تسميته بهذا الاسم كالرجل إذا نظر إلى شيء أدرك مع ذلك غيره بلحظاته كأنه يشير الناظر إلى غير ما أقبل عليه ليدركه واللحظ النظر بمؤخر العين ، وفى التحرير ودلالته على مالم يقصد به أصلا إشارة وقد يتأمل وقد ظهر أنها الالتزامية للعبارة ، وفى التقرير ثم النسبة بين العبارة وأخواتها : أما بين العبارة والإشارة فعموم وخصوص مطلق لأن كل إشارة لا بد لها من نظم ولا ينعكس كليا : وأما الدلالة والاقتضاء فبينهما عموم وخصوص من وجه وكذا بين الدلالة والإشارة :

وأما الدلالة والاقتضاء فبينهما وبين العبارة عموم وخصوص مطلق ، لأن مفهوم المفهوم والثابت اقتضاء لايحصلان إلا لمنطوق انتهى (وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له) أى الأب (رزقهن) إطعام الوالدات (وكسوتهن) على الإرضاع إذا كن مطلقات كذا فى تفسير الجلالين (سبق الكلام لإثبات النفقة) أى لإيجابها على الأب (وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء) لأن اللام للاختصاص ولايصير الولد مخصوصا به من حيث الملك بالإجماع فدل على اختصاصه به بالنسبة ويدل عليه أنت ومالك لأبيك . قال المصنف وفيه إشارة إلى أنه لايقتل قصاصا بقتله ولايحد بوطء جاريته وإن علم حرمتها وأنه ينفرد بتحمل نفقته ولايشاركه فيها أحد وأن الولد لايشاركه أحد فى نفقة أبيه الفقير وفى قوله رزقهن إشارة إلى أن آخر الرضاع يستغنى عن التقدير بالكيل والوزن فيكون دليلا لأبى حنيفة فى جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها انتهى . زاد فى التقرير ولا عقر عليه لو وطئ جاريته وثبوت نسب ولد جاريته من غير قيمة الولد وعدم الضمان فى إنفاق ماله للحاجة ووجوب نفقة خادم الأب عليه انتهى ، وقد مثلوا للإشارة أيضا بزوال ملك المهاجر عن المخلف من لفظ الفقراء ، والوجه أنه اقتضاء لا إشارة لأن صحة إطلاق الفقر بعد ثبوت ملك الأموال منه متوقف على الزوال كذا فى التحرير ، ومنها دلالة لفظ الثمن فى الحديث على انعقاد بيع الكلب ومنها دلالة آية ـ أحل لكم ليلة الصيام ـ على الإصباح جنبا (وهما) أى العبارة والإشارة (سواء فى إيجاب الحكم) أى فى إثباته لأن كلا منهما يفيد الحكم بظاهر نظمه ، قيل ويجوز التفاوت بينهما بكون العبارة قطعية دون الإشارة وفيه نظر لأن كلا منهما دلالة لفظية وهى تفيد القطع عندنا إذا لم يوجد احتمال ناشئ عن دليل فالحق أنهما قد يكونان قطعيين وظنيين ومتعاكسين كذا فى التقرير (إلا أن الأول) أى القسم الذى هو العبارة (أحق عند التعارض) من الإشارة لعدم كونها مقصودة كقوله عليه الصلاة والسلام فى النساء « إنهن ناقصات عقل ودين » الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه إشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما ، وهو معارض بما روى « أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة » بناء على أن الشطر النصف لا البعض (وللإشارة عموم كالعبارة) لأن كلا منهما ثابت بالصيغة فقبلا التخصيص كما خصت إشارة اللام السابقة إباحة وطء جارية ابنه (وأما الثابت بدلالة النص فالثابت بمعنى النص لغة لا اجتهادا) أى دون معناه الشرعى المستخرج بالاستنباط والمراد من معنى النص هنا ما أدى إليه الكلام كالإيلام من الضرب فإنه مفهوم لغة لا المعنى الذى يوجبه ظاهر اللفظ وهو ما يفهم من الضرب من استعمال آلة التأديب فى كل محل قابل ومفهوم يؤدى إليه اللفظ وهو مفهوم المفهوم كالإيلام من ذلك وهو أيضا لغوى فإن كل من كان من أهل اللسان

يفهمه منه كذا فى التقرير ، وعرفها فى التحرير بدلالة اللفظ على حكم منطوق لمسكوت يفهم مناطه بمجرد فهم اللغة كان أولى أولا كدلالة — لا تقل لهما أف — على تحريم الضرب ، وأما على مجرد لازم المعنى كدلالة الضرب على الإيلام فغير مشهور فالوجه أنه من الإشارة انتهى ، وبه اندفع ما فى التقرير (كالنهى عن التأفيف) بكلمة أف بفتح الفاء وكسرها منونا وغير منون مصدر بمعنى تبا وقبحا كذا فى تفسير الجلالين (يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد) فإن له معنى معلوما بظاهره وهو إظهار السآمة بالتلفظ به ومعنى مفهوما لمعناه وهو الأذى وهو مفهوم به لغة لا قياسا لأن المفهوم القياسى نظرى وما نحن فيه ضرورى أو بمنزلته لأنا نجد أنفسنا ساكنة إليه فى أول سماعنا هذا اللفظ فلهذا تساوى فيه الفقيه وغيره فكل من كان من أهل اللسان يقف من لفظ أف على حرمة الإيذاء بدون الاجتهاد حتى إن السامع إذا كان من قوم هذا فى لغتهم إكرام لم تثبت الحرمة ، لا يقال العبرة منصوص عليه فى محل النص لا للمعنى فيحرم استعماله وإن كان على جهة الإكرام لأن ذلك فى المعنى الثابت بالاجتهاد لكونه ظنيا أما ما عرف من النص لغة فلابد من اعتباره كطهارة سؤر الهرة لما تعلقت بالطوف بالنص كان سؤر الهرة الوحشية نجسا مع قيام النص لعدم الطوف وإذا عرف أن النهى عن التأفيف باعتبار الأذاء يوقف به على سائر الأذى من الضرب والشتم وغيرهما بدون الاجتهاد كذا فى التقرير (والثابت به) أى بهذا القسم (كالثابت بالإشارة) فى كونه قطعيا مستندا إلى النظم لاستناده إلى المعنى المفهوم من النظم لغة ولذا سميت دلالة النص فتقدم على خبر الواحد والقياس (إلا عند التعارض) فإن الثابت بالإشارة مقدم على الثابت بالدلالة لأن فيها النظم والمعنى اللغوى وفى الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالما عن المعارض ، مثاله ثبوت الكفارة فى القتل العمد بدلالة النص الوارد فى الخطأ فيعارضه قوله تعالى — ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم — حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون إشارة إلى نفى الكفارة فرجحت على دلالة النص . وأما وجوب القصاص فمن عبارة دليل آخر كذا فى التلويح (ولهذا صح إثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص دون القياس) لأن المعنى فى القياس مدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة والحدود تدرأ بالشبهات وفى القياس شبهة دون الدلالة وقد استفيد من التعليل أن الدلالة لا تقدم على القياس المنصوص العلة واستفيد من كلامهم أن دلالة النص مغايرة للقياس الشرعى لأنها ثابتة قبل شرع القياس ولأن النافين له اعترفوا بها وقيل هو قياس لما فيه من إلحاق فرع بأصل بعلة جامعة بينهما فإن المنصوص عليه حرمة التأفيف فألحق به الضرب والشتم بجامع الأذى إلا أنه قياس جلى قطعى وهذا النزاع لفظى كذا فى التلويح ، ثم اعلم أنه ربما توهم من كلامهم هنا أن الحدود لا تثبت بدليل فيه شبهة وليس كذلك لأنها تثبت بخبر الواحد إجماعا ، والفرق بينه وبين القياس

أن الشبهة فى القياس اختلال المعنى الذى يتعلق به الحكم والشبهة فى خبر الواحد إنما هو فى طريق الثبوت كذا فى التلويح ، والحق أن مفهوم الموافقة المسمى عندنا بدلالة النص ليس من قسم القياس أصلا لما فى التحرير من بحث القياس لو اعتبر قسما بطل اشتراطهم عدم دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع انتهى ، ثم اعلم أنهم جعلوا الكفارات هنا كالحدود ولا تثبت بالشبهات وصرحوا أن كل كفارة فيها معنى العبادة ومعنى العقوبة والأول أغلب إلا على كفارة الفطر فى رمضان فإن الثانى أغلب فينبغى أن يكون مرادهم هنا كفارة الإفطار فقط لأنها لا تثبت مع الشبهة ، وأما غيرها فتثبت مع الشبهة بدليل وجوبها على المخطئ فى القتل (والثابت به) أى بهذا القسم المسمى بالدلالة (لا يحتمل التخصيص لأنه لا عموم له) لأنه من عوارض الألفاظ والدلالة ليست بلفظ وأشار إلى أن الإشارة تقبله وهو الأصح كما فى التلويح لما سبق أنها متعلقة باللفظ ، وما ذكره المصنف من أن الدلالة لا عموم لها قول فخر الإسلام وتبعه فى التقرير ولم يذكرا خلافا فظهر به أن ما فى التحرير سهو ، وعبارته الاتفاق على عموم مفهوم الموافقة دلالة النص وكذا إشارة النص عند الحنفية لأنهما دلالة اللفظ واختلاف فى عموم مفهوم المخالفة عند القائلين به (وأما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل إلا بشرط تقدم عليه فإن ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله فصار هذا مضافا إلى النص بواسطة المقتضى) هذه عبارة فخر الإسلام وقد شرحها فى التقرير بقوله الاقتضاء الطلب ومنه اقتضى الدين وتقاضاه أى طلبه ، وما ذكره الشيخ هنا يمكن أن يكون تعريفا للمقتضى بالكسر وهو الظاهر ويمكن أن يكون تعريفا للحكم الثابت به وذلك لأن الثابت المذكور فى الكتاب إن كان عبارة عن المقتضى لأنه هو الثابت باقتضاء النص فمعنى قوله وأما الثابت وأما المقتضى والضمير البارز فى عليه راجع إلى النص ويقرأ بشرط تقدم بالإضافة والتنوين فى تقدم يكون عوضا عن المضاف إليه وهو الضمير العائد إلى ما أى بشرط تقدمه وذلك وهذا إشارتان إلى الثابت والمقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام بدل الإضافة والفاء فى فإن ذلك إشارة إلى تعليل تسميته بهذا الاسم أو إلى تعليل اشتراط تقدمه عليه وفى فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الأولى وتقدير الكلام وأما المقتضى فالشىء الذى يوجب النص حكما إلا بشرط تقدم ذلك الشىء عليه وإنما سمى هذا النوع مقتضى لأنه أمر اقتضاه النص وإن كان عبارة عن حكم المقتضى فالاقتضاء بمعنى المقتضى ويقرأ بشرط بالتنوين والجملة بعده صفة له وذلك إشارة إلى الشرط وهذا أى الثابت والمقتضى بمعنى المفعول والفاء فى فإن إشارة إلى تعليل التقدم لا غير وفى فصار للإشارة إلى كون إضافة الحكم نتيجة الاقتضاء ، وتقديره وأما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فى إثباته إلا بشرط تقدّم على النص ، وإنما تقدم لأنه أمر اقتضاه النص ، ولما كان مثبت ذلك الحكم مضافا إلى النص بواسطته لا يكون ثابتا بالرأى فكان

كالثابت بالنص ، وهذا التقدير يحتاج إلى حذف الجار والمجرور وهو فى إثباته انتهى ؛ وحاصل دلالة الاقتضاء دلالته على مسكوت يتوقف صدق المنطوق عليه كرفع عن أمتى أو صحته شرعا كاعتق عبدك عنى كما فى التحرير (وعلامته) أى المقتضى بالفتح (أن يصح به المذكور) وهو المقتضى بالكسر بأن يصير مفيدا وموجبا للحكم (ولا يلغى) المذكور (عند ظهوره) أى المقتضى بالفتح أى لايتغير ظاهر الكلام عن حاله عند ظهوره (بخلاف المحذوف) فإنه إذا قدر مذكورا انقطع عنه ما أضيف إلى المذكور وانتقل إلى المقدر كما فى قوله تعالى ـ واسأل القرية ـ فإنه إذا صرح بالمحذوف وهو الأهل كان السؤال واقعا عليه ويتغير إعراب القرية من النصب إلى الجر .

اعلم أن العامة جعلوا ما أضمر لتصحيح المنطوق ثلاثة : ما أضمر ضرورة الصدق كرفع عن أمتى : وما أضمر لصحته عقلا كاسأل القرية ، وشرعا : كأعتق عبدك وسموا الكل مقتضى بالفتح وهو ما استدعاه الصدق أو الصحة وقالوا بجواز عمومه ماخلا الدبوسى ، وخالفهم فخر الإسلام وشمس الأئمة وصدر الإسلام وصاحب الميزان فقالوا : المقتضى ما أضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ماوراءه محذوفا أومضمرا وجوّزوا عموم المحذوف دون المقتضى إلا صدر الإسلام فإنه لم يجوّز عموم المحذوف أيضا ، وسبب مخالفتهم أنهم رأوا فى بعض أفراد هذا النوع عموما مثل طلقى نفسك فإن طلاقا غير مذكور ونية الثلاث فيه صحيحة ففصلوا بين مايقبل العموم وسموه محذوفا وبين مالايقبل وسموه مقتضى ووضعوا لكل علامة ، لكن أورد عليهم أنها ليست مطردة ومنعكسة فإن بعض ماهو مقتضى قد وجد فيه التغيير كالمثال المشهور فإن البيع لو قدر مذكورا تغير الكلام فإن العبد حينئذ لم يبق ملكا للمأمور بل يصير ملكا للآمر كأنه قال أعتق عبدى عنى وبعض ماهو محذوف لا يوجد فيه التغيير كما فى قوله عز وجل ـ فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت ـ وأجاب عنه فى التقرير بأنه لا تغيير فى المثال المشهور فإن الموجود منه محض إيجاب وبه لا يخرج العين عن ملكه ولايدخل فى ملك الأمر وكذلك فى صورة المحذوف فى الآية عدم التغيير ممنوع فإن قوله فانفجرت فى الظاهر مسبب عن الأمر وعند التصريح بالمقدر ينقلب سببا إما عن شرط إن قدر فإن ضربت فقد انفجرت أو عن فعل مسبب عن الأمر إن قدر فضرب فانفجر ولاشك فى كون ذلك تغييرا ، وعلى هذا فر اد فخر الإسلام ومن تبعه بالصحة الصحة الشرعية فقط انتهى ، وأورد السيرامى أن المقتضى مايتوقف عليه الصحة الشرعية وصحة الإعتاق عنه تتوقف على الملك الحاصل بالإيجاب والقبول فالإيجاب وحده لايكون مقتضى . وأجاب بأن الموقوف على المجموع موقوف على جزئه أيضا وليس المقتضى جميع مايتوقف عليه الصحة

الشرعية بل مايتوقف عليه مطلقا انتهى (ومثاله الأمر بالتحرير للتكفير) فى قوله تعالى ـ فتحرير رقبة ـ (مقتض للملك) المصحح له إذ تحرير الحر غير متصور وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فصار التقدير رقبة مملوكة (ولم يذكره) أى لم يذكر الله تعالى الملك والتصريح به لايوجب تغييرا فكان مقتضى هذا ماذكره فخر الإسلام أولا وتبعه فى التقرير وليس هو المثال المشهور وهو أعتق عبدك عنى بألف فإنه لايلزم فيه أن يكون للتكفير فالمقتضى بالكسر هو الأمر بالإعتاق والمقتضى بالفتح هو البيع والاقتضاء دلالة هذا الكلام على البيع ، لكن اختلف فى المقتضى المقدر ماهو فقدّره صدر الشريعة بقوله كأن قال بع عبدك عنى بألف وكن وكيلى فى الإعتاق ، وصرح بأن البيع المقدر سقط منه القبول لأنه يقبله كما فى التعاطى . وحاصله أن البيع الثابت اقتضاء انعقد بالإيجاب فقط ، وقدره الإمام البرغرى مشتملا على الإيجاب والقبول فقال كأنه قال اشتريته منك فأعتقه عنى والمأمور حين قال أعتقه فكأنه قال بعته منك فأعتقته عنك ورجحه فى التلويح من أنه أحسن من جهة أنه جعل عنى متعلقا بأعتقه على معنى أعتقه نائبا عنى ووكيلا لاصلة للبيع على مانوهمه صدر الشريعة إذ لايقال بعته عنك بل منك والتحقيق أن عنى حال من الفاعل وبألف متعلق بأعتق على تضمينه معنى البيع كأنه قال أعتقه عنى مبيعا منى بألف انتهى ، واختار فى التحرير طريقة البرغرى وردّ على صدر الشريعة بأن بعنيه توكيل للبائع فقط لايجزئ انتهى وقد يقال إنه تسومح فيما ثبت اقتضاء حتى قال فى البديع المقتضى بالفتح يثبت بشروط ما توقف عليه لابشروط نفسه لأنه تابع حتى أسقط أبو يوسف القبض فى الهبة اقتضاء فى قوله أعتقه عنى بغير شئ قياسا على إسقاطه فى البيع الفاسد اقتضاء نحو أعتقه عنى بألف ورطل من خمر إلى آخره ولذا قالوا تشترط أهلية الآمر للإعتاق ولا تكفى أهليته للبيع حتى لغى لوكان الآمر صبيا مأذونا وقالوا لا يثبت فى هذا البيع خيار الرؤية والعيب وصح الأمر بإعتاق الآبق وإن لم يصح بيعه فجاز انعقاده بصيغة الأمر ومما يضعف طريقة البرغرى ماصرحوا به من أنه لوصرح المأمور بقوله بعته منك بألف وأعتقته لم يجز عن الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه فقد تغير الكلام لوصرح بماقدره البرغرى (والثابت به) أى بالاقتضاء (كالثابت بدلالة النص) فى كونه مضافا إلى النص ومقدما على القياس (إلا عند التعارض) فيقدم الثابت بالدلالة لأنه ثابت لغة بلاضرورة والثابت بالمقتضى ضرورى (ولاعموم له) أى للمقتضى بالفتح (عندنا) لأنه ثابت ضرورة فتتقدر بقدرها لأن الضرورة تندفع بإثبات فرد إذا كان له أفراد فلادلالة على إثبات ماوراءه ولأن العموم من عوارض الألفاظ والمقتضى معنى لا لفظ ، وتعقبهم فى التحرير بأن منع عمومه هنا لعدم كونه لفظا ليس بشئ لأن المقدر كالملفوظ وقد تعين ، وأيضا لايصح قولهم لا ضرورة إلى العموم لأن الكلام فيما إذا فرض

توقف الكلام على عام فهو ضرورى وإلا فغير المفروض فالحق أنه إن توقف على خاص أو عام لزم وأما إذا توقف على أحد الأفراد فقط فإنه لايقدر ما يعمها ، بل إن اختلفت أحكامها ولا معين كان مجملا وإن لم تختلف أحكامها قدر الأحد الدائر لأن إضمار الكل بلا نقيض لايجوز ففى حديث رفع عن أمتى أريد حكمهما ومطلقه يعم حكم الدارين ولا تلازم إذ ينتفى الإثم بهما ويلزم الضمان فلولا الإجماع على أن الأخروى مراد توقف وإذ أجمع على الأخروى انتفى الحكم الدنيوى ففسدت الصلاة بنسيان الكلام وخطئه ، والصوم بالثانى لا الأول بالنص ولو صح قياس الخطأ على النسيان فدليل آخر ، أما قياس الصلاة على الصوم فبعيد لأن عذر الناسى ولا مذكر له لايستلزم عذره مع المذكر ولذا وجب الجزاء بقتل المحرم الصيد ناسيا انتهى مع زيادة إيضاح فينبغى أن يخصص قولهم إنه لا عموم له بما إذا كان له أفراد وتوقفت صحته على أحدها فإنه لا يقدر كلها كما لا يخفى (حتى إذا قال إن أكلت فعبدى حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق) جعله متفرعا على أن المقتضى لا عموم له فكان من قبيله ، ورده فى التحرير بقوله وليس من المقتضى المفعول فى نحو لا آكل وإن أكلت إذ لا يحكم بكذب مجرد أكلت فلم يتوقف صدقه عليه ولا بعدم صحة شرعية فتخصه باسم المحذوف ولم يتحد حكمهما فى عدم العموم غير أن عمومه لايقبل التخصيص إذ ليس لفظا ولا فى حكمه فلو نوى مأكولا دون آخر لم يصح ديانة خلافا للشافعية والاتفاق عليه فى باقى المتعلقات من الزمان والمكان والتزام الخلاف فيها غير صحيح ، بقى أن يقال لا آكل لا أوجد أكلا فيقبل العموم لأجل المصدر والنظر يقتضى أنه إن لاحظ الأكل الجزئى المتعلق بالمأكول الخاص إخراجا صح أو المأكول فلا يصح غير أنا نعلم بالعادة فى مثله عدم ملاحظة الحركة الخاصة وإخراجها بل المأكول وعلى مثله يبنى الفقه فوجب البناء عليه بخلاف الحلف لايخرج مخرجا للسفر مثلا حيث يصح لأن الخروج متنوع إلى سفر وغيره قريب وبعيد والعادة ملاحظته فنية بعضه نية نوع كأنت بائن ينوى الثلاث انتهى .

والحاصل أن إن أكلت (١) لايصح أن يكون مقتضى وإنما هو من المحذوف وهو يقبل العموم لكن لا يقبل التخصيص فقد سلم الحكم وإنما النزاع فى كونه من هذا القبيل ولا أسكن بيتا كلا أخرج فلو نوى بيتا صحت نيته وكذا لا أساكن فلانا وتمامه فى التوضيح (وكذا إذا قال أنت طالق وطلقتك ونوى الثلاث لا يصح) لأن المصدر الذى يثبت من الحكم إنشاء أمر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء (بخلاف طلقى نفسك) فإنه يصح نية الثلاث فإن معناه افعلى فعل الطلاق فينوب المصدر عن المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر

---

(١) قوله أن إن أكلت ، فيه تسامح : أى مفعول إن أكلت فتدبره

أسماء الأجناس فصار كأنت طالق ثلاثا وطلقتك طلاقا (وأنت بائن) فإنه تصح فيه نية الثلاث لأن البينونة على نوعين فتصح نية أحدهما ولا كذلك نية الطلاق فإنه لا اختلاف فيه إلا بالعدد (على اختلاف التخريج) فعندنا لما ذكرنا وعند الشافعى فلأن للمقتضى عموما عنده، ثم اعلم أن التحقيق أن هذا كله ليس من باب المقتضى فصحت نية الثلاث فى طلق لأن الجنس مذكور لغة إذ هو أوجدى طلاقا فصحت نية العموم، وأما أنت طالق فجعله الشارع إنشاء للواحدة ولا مقدر أصلا لأنه فرع الخبرية المحضة ولا يصح أن يكون خبرا وإنشاء لتنافيهما لتنافى لازمى الخبر والإنشاء والثابت له لازم الإنشاء فقط وأما طالق طلاقا فعلى إرادة التطليق بطلاقا مصدر المحذوف، وإنما يتم بإلغاء طالق معه كما مع العدد وإلا وقع به واحدة فيلزم ثنتان بالمصدر وهو منتف عندهم كذا فى التحرير والله سبحانه وتعالى أعلم.

فصل: فى الأدلة الفاسدة

(التنصيص على الشئ باسمه العلم) وهو مايدل على الذات لا على الصفة سواء كان علما أو اسم جنس كذا فى التقرير، وفسره فى التحرير بالاسم الجامد (يدل على الخصوص عند البعض) وهو الدقاق، والمراد بالخصوص إفراد محل النص بالحكم من بين مايصلح له من المحال كذا فى التقرير. وحاصله أنه يدل على نفى الحكم عما عداه ولابد هنا من معرفة دلالة المنطوق والمفهوم وبيان أقسامه. فالأول دلالة اللفظ فى محل النطق على حكم المذكور، والثانى دلالته لا فيه: أى على حكم مذكور لمسكوت أو نفيه عنه، وقسمه الشافعية إلى مفهوم موافقة وهو دلالة النص عندنا وإلى مفهوم مخالفة هو دلالته على نقيض حكم المنطوق المسكوت ويسمى عندهم دليل الخطاب، وهو أقسام: مفهوم الصفة والشرط وسيأتيان والغاية عند مد الحكم إليها ـ فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ـ فتحل إذا نكحت ومفهوم العدد عند تقييده به ومفهوم اللقب تعليق الحكم بجامد كفى الغنم زكاة، والفرق كلها على نفيه سوى شذوذ الحنفية ينفون مفهوم المخالفة بأقسامه فى كلام الشارع فقط. وأما فى الروايات فقالوا به ويضيفون حكم الصفة والشرط إلى الأصل وهو العدم الأصلى إلا لدليل وحكم الغاية والعدد إلى الأصل الذى قرره السمع. وألحق بعض مشايخ الحنفية بالمفهوم دلالة الاستثناء والحصر نحو «إنما الأعمال بالنيات» والعالم زيد وهو عندنا عبارة ومنطوق إلا فى الحصر باللام والتقديم فبالأداتين ظاهر وقد نفوا اليمين عن المدعى بحديث «البينة على المدعى» بواسطة العموم فلم تبق يمين عليه وقيل مفهوم العدد معتبر اتفاقا وسيأتى بيانه كذا فى التحرير (كقوله عليه الصلاة والسلام: الماء من الماء) المراد من الماء الأول

الماء المطلق ومن الثانى المنىّ ومن للسببية ، معناه استعمال الماء واجب بسبب إنزال المنىّ ، ذكره السيد نكركار (فهم الأنصار رضى الله عنهم) جمع نصير كشريف وأشراف أو جمع ناصر كصاحب وأصحاب واللام للعهد: أى أنصار النبى صلى الله عليه وسلم واختص عرفا بأصحاب المدينة الذين آووا ونصروا وهم المبتدئون بالبيعة على إعلان توحيد كلمة الله تعالى وشريعته فلذا كان حبهم علامة الإيمان . فإن قلت الأنصار جمع قلة فلا يكون لما فوق العشرة لكنهم كانوا أضعاف آلاف . قلت القلة والكثرة إنما اعتبرتا فى نكرات الجموع ذكره الكرمانى (عدم وجوب الاغتسال بالاكسال) وهو أن يفتر الذكر من الجماع قبل الإنزال (لعدم الماء) وهم كانوا أهل اللسان .

اعلم أن الأنصار وإن فهموا ذلك رجعوا عنه لما أخبرتهم عائشة بالحديث الشريف « إذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل أنزل أو لم ينزل » فوافقوا المهاجرين على الوجوب فكان حديث « الماء من الماء » منسوخا ولذا أجمع الأئمة الأربعة على الوجوب كما نقله النووى فى شرح مسلم ومنهم من حمل الحديث على الاحتلام (وعندنا لا يدل عليه) وإلا يلزم الكفر فى ـ محمد رسول الله ـ إذ يلزم أن لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب فى زيد موجود لأنه يلزم أن لا يكون غير زيد موجودا كذا فى التوضيح ، والكذب والكفر لازم فى كل منهما فلا وجه لتخصيص الكفر بالأول والكذب بالثانى لأنه يلزم منه نفى وجود البارى تعالى كما أفاده فى التلويح ، وأما فى بعض الشروح من أن رسالته تستلزم صدقه وهو مستلزم لصحة نبوتهم لأنه أخبر به فلا ملازمة مدفوع لأن الكلام فيما لزم من القول بمفهوم المخالفة من غير دليل خارجى (سواء كان مقرونا بالعدد أو لم يكن هو الصحيح) كما ذكره المصنف فى شرحه احترازا عن قول الثلجى من أصحابنا فإنه قال بأن مفهوم العدد معتبر مستدلا بقوله عليه الصلاة والسلام «خمس من الفواسق يقتلن» فإنه يدل على نفى ما عداه كيلا يلزم إبطال العدد المنصوص عليه . وأجاب عنه فى التقرير بأن ذكر العدد لبيان أن الحكم ثابت بالنص فى العدد المذكور بعلة النص لا به فلا يوجب إبطال العدد المنصوص عليه ، وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق واليمين » لأن العتاق والعفو نظير الطلاق بجامع الإسقاط والنذر كاليمين انتهى . وقد رجح بعضهم قول الثلجى بقول الهداية فى جزاء الصيد فى حديث « خمس من الفواسق » أن فى إلحاق السبع إبطال العدد المنصوص ، وقد أجاب عنه فى التحرير بأن الحق أن نفى الزائد بالأصل ، وقول صاحب الهداية يكفى أنه إلزام للخصم على ما ظن لكم وقد زادوا على الخمس انتهى . وقد رده

فى فتح القدير من وجوه (لأن النص لم يتناوله) أى ماوراء المنصوص (فكيف يوجب نفيا أو إثباتا) أى لايمكن أن يدل على نفى الحكم أصلا (والاستدلال منهم) أى من الأنصار إنما هو (بحرف الاستغراق) وهو اللام لأنها تفيد العموم عند عدم العهد لابدلالة التنصيص، وفى بعض الشروح وقدورد فى بعض الروايات «إنما الماء من الماء» وذلك يوجب الحصر اتفاقا وقد قدمنا عن التحرير أن بعض مشايخنا ألحق دلالة الحصر بالمفهوم فى عدم الاعتبار فلا اتفاق كما لايخفى (وعندنا هو كذلك) أى أنه موجب للاستغراق فلا اغتسال إلا من المنىّ (لكن فيما يتعلق بعين الماء) أى فى غسل يتعلق بالمنىّ وقضاء الشهوة لا مطلقا للإجماع على وجوبه بالحيض والنفاس، فعلى هذا كان ينبغى أن لايجب الغسل بالاكسال. فأجاب عنه بقوله (غير أن الماء) أى ماء المنىّ (يثبت مرة عيانا) بالكسر: المعاينة كذا فى ضياء الحلوم (وطورا) بفتح الطاء: أى مرة أخرى (دلالة) بالتقاء الختانين فى محل مشتهى على الكمال فإنه دليل الإنزال وهو أمر خفى فيدور الحكم مع دليله كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر، قيدنا بكون المحل مشتهى لأنه لو جامع ميتة أو بهيمة أو صغيرة لايجب الغسل إلا بالإنزال عندنا لأن المحل لما لم يكن مشتهى فلا بد من معاينة الإنزال وهذا كله على تقدير عدم النسخ أو حمله على الاحتلام كما قدمناه (والحكم إذا أضيف إلى مسمى بوصف خاص) أى مخصص فخرج ما كان للكشف أو المدح أو الذم فإنه لايدل على نفى الحكم كما فى التحرير وترك المصنف قيودا أخرى: أن لايكون الوصف خرج مخرج الغالب كاللائى فى حجوركم فلا يدل على النفى وأن لايكون خرج جوابا عن الوصف وبيان الحكم لمن هو له ولتقدير جهل المخاطب بحكمه (١) أو ظن المتكلم أو جهله (٢) بحال المسكوت وخوف (٣) يمنع ذكر حاله أو غير ذلك كما فى التحرير، ومثال ما اجتمع فيه الشروط فى الغنم السائمة الزكاة (أو علق بشرط) خاص مثاله ـ وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن ـ فلا نفقة لمبانة غيرها

---

(١) قوله جهل المخاطب بحكمه: أى دون حكم المسكوت كالوسئل صلى الله عليه وسلم هل فى الغنم السائمة زكاة، أو قيل بحضرته لفلان غنم سائمة أو خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة فقال فى الغنم السائمة زكاة محلى.

(٢) قوله أو جهله: أى جهل المتكلم كقولك فى الغنم السائمة زكاة وأنت تجهل حكم المعلوفة محلى.

(٣) قوله وخوف: يعنى أنه إذا كان ترك المسكوت لخوف فى ذكره لايدل على نفى الحكم عنه، مثاله قول قريب العهد بالإسلام لعبده بسبب حضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريد وغيرهم وتركه خوفا من أن يتهم بالنفاق كذا فى شرح المحلى على جمع الجوامع.

عند الشافعي . قال فى التحرير وشرطه ماتقدم فى مفهوم الوصف من عدم خروجه مخرج الغالب ونحوه (كان دليلا على نفيه) أى نفى الحكم (عند عدم الوصف أو الشرط عند الشافعى) وعندنا لايدل فيهما، واستدل الشافعى على الأول بأنه صح عن أبى عبيد فهمه من « لىّ الواجد ومطل الغنى ظلم »، وكذا عن الشافعى نقله عنه خلق وهما عالمان باللغة، وعورض بقول الأخفش ومحمد بن الحسن : ولو ادعى السليقة فى الشافعى فالشيبانى كذلك مع تقدم زمانه أو ادعى العلم وصحة النقل للاتباع فكذا عند محمد . فإن قيل المثبت أولى . قلنا ذلك فى نقل الحكم عن الشارع ونفيه أماهنا فلاأولوية قالوا او لم يدل خلا التخصيص عن فائدة ؛ أجيب بمنع انحصار الفائدة فيه وبأنه إثبات اللغة وهو باطل وتمامه فى التحرير . واستدل للشافعى على إثبات أن الشرط سبب فعلى اتحاده فالنفى ظاهر لأن السبب إذا انتفى انتفى المسبب وعلى جواز التعدد فالأصل عدم غيره فإذا انتفى انتفى مطلقا ملاحظة للنفى الأصلى ما لم يقم دليل الوجود مع أن الكلام فيما استقصى البحث عن آخر فلم يوجد وهذا الاستدلال يقتضى موافقة الحنفية لأنهم أضافوا عدم الحكم إلى انتفاء السبب فيبقى عند عدم الشرط على عدمه الأصلى فى التحقيق، والأقرب فى الاستدلال للشافعى إضافة العدم إلى شرطية اللفظ المفادة للأداء بناء على أن الشرط ما ينتفى الجزاء بانتفائه فيكون مداولا للأداة . والجواب منع كون الشرط سوى ماجعل سببا للجزاء وانتفاء الجزاء لانتفاء الشرط ليس من مفهومه بل لازم لتحققه وفائدة الخلاف أن النفى حكم شرعى عنده وعدم أصلى عندنا فلايجوز تعدية الحكم المعدوم عند عدم الشرط عندنا ويجوز عنده .

ثم اعلم أن الشرط له معنى شرعى وعرف عام واصطلاحى للمتكلمين واصطلاحى للنحاة . أما الأول فله استعمالان : أحدهما أمر خارج يتوقف عليه الشئ ولا يترتب كالوضوء ثانيهما مايترتب عليه الشئ ولا يتوقف كالدخول فى مثل إن دخلت ولايلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه . وأما الثانى فمايتوقف عليه وجود الشيء : وأما الثالث مايتوقف عليه الشيء ولايكون داخلا فى الشيء ولامؤثرا فيه . وأما الرابع فهو مادخل عليه شيء من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول ومسببية الثانى ذهنا أو خارجا سواء كان علة للجزاء مثل إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، أو معلولا مثل إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة أو غير ذلك مثل إن دخلت الدار فأنت طالق ، ومحل الخلاف هو الشرط النحوى وظاهر أنه لا يكون موقوفا عليه كذا فى التلويح (حتى لم يجوّز) الشافعى (نكاح الأمة عند طول الحرة) بفتح الطاء : الغنى لأنه عند القدرة على نكاح الحرة (و) لم يجوّز (نكاح الأمة الكتابية لفوات الشرط) فى الأول وهو عدم الاستطاعة (والوصف) فى الثانى وهو قيد

الإيمان (المذكورين في النص) وهو قوله تعالى «فمن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات» .

واعلم أن قيد المؤمنات الأول لا مفهوم له اتفاقا لأنه خرج مخرج الغالب كما ذكره الجلالان في التفسير وإنما الكلام في المؤمنات الثاني، وعندنا يجوز فيهما لأن العدم ليس بحكم شرعي فلا يجوز أن يكون مخصصا لعموم ـ وأحل لكم ماوراء ذلكم ـ وإن لم يشترط الاتصال في المخصص كقول الشافعي ولا يجوز أن يكون المتأخر ناسخا له كما في التحرير (وحاصله) أي قول الشافعي (أنه ألحق الوصف بالشرط) في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه قال في التلويح دلائل مفهوم الشرط أقوى حتى ذهب إليه بعض من لم يذهب إلى مفهوم الصفة (واعتبر) الشافعي (التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب) ظاهره أن الخلاف السابق من أن مفهوم الشرط معتبر أولا مبني على هذا الأصل وهو أن الشرط مانع للحكم دون السبب عنده ومانع لهما عندنا ؛ قال في التحرير : إن بناء الخلاف السابق على هذا الأصل غلط لأن مايدعيه الشافعي سببا ينتفي الحكم بانتفائه في الخلافية معنى لفظ الشرط وهو الدخول في إن دخلت لا الجزاء الذي هو فأنت طالق ولا معناه والخلاف المشار إليه هو أن اللفظ الذي ثبتت سببيته شرعا لحكم إذا جعل جزاء الشرط هل يسلبه سببيته لذلك الحكم قبل وجود معنى الشرط كأنت طالق وحرة جعل شرعا سببا لزوال الملك فإذا دخل الشرط منع الحكم عنده وعندنا منع سببه فتفرعت الخلافيات انتهى :

والحاصل أنه اشتبه على المشايخ سببية الشرط بسببية الجزاء فإنهم لما رأوا أن الشافعي عبر بالسببية للشرط فقال بأن الشرط لا يمنع انعقاد السببية ظنوا أن السببية في الموضعين واحد وجعلوا أحدهما مبنيا على الآخر وهو غلط لأن قولهم إن الشرط لايمنع انعقاد السببية أي سببيته للجزاء للحكم وقوله إن الشرط سبب : أي كالسبب للجزاء فالسببية مختلفة فيه وقد ظهر لي أن الغلط من ابن الهمام قال صاحب التوضيح جعل الخلاف في اعتبار مفهوم الشرط مبنيا على الأصل وهو أن الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فإنه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيد الحكم ، ونحن نعتبر المشروط مع الشرط فإن الشرط واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل أنت طالق ، وأوضحه في التوضيح بما حاصله أن الشافعي مال إلى أهل العربية في الجملة الشرطية أن الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له ، وأبو حنيفة مال إلى أهل النظر من أن مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام الخ . قال في التوضيح فعلى هذا الأصل انعقد المعلق سببا للحال عنده لأن المشروط بدون الشرط موجب للحكم ؛

فى جميع التقادير والشرط قيد الحكم بتقدير معين فكان أنت طالق سببا للحكم وأثر التعليق فى تأخير الحكم لا فى منع السببية، وعندنا لما كان مجموعهما كلاما واحدا كان أنت طالق بمنزلة جزء السبب فلم ينعقد سببا. وحاصله أن أنت طالق ليس كلاما وحده وإنما هو جزء الكلام عندنا فلم تنعقد سببيته عندنا وعنده كلام والشرط قيد فقال بانعقاد السببية فقد ظهر صحة بناء الخلاف على الأصل السابق المبنى على أصل آخر (حتى أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك) فإن وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعى فإذا علق الطلاق أو العتاق بالملك وهو غير موجود عند وجود السبب يبطل التعليق (وجوّز) الشافعى (التكفير بالمال) من الإعتاق والكسوة والإطعام فى كفارة اليمين (قبل الحنث) بناء على أن السبب فيها اليمين وهى وإن كانت معلقة بالحنث فالتعليق لا يمنع انعقاد السببية عنده وإنما يثبت وجوب الأداء عند الشرط وهو الحنث، قيد بالمال لأن التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز اتفاقا والفرق له أن المالية تقبل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الأداء كما فى الثمن فإنه يثبت المال فى الذمة مع أنه لا يجب أداؤه بخلاف البدنى فإنه لا ينفك فيه أحدهما عن الآخر. قال فى التوضيح وفرقه بين المالى والبدنى غير صحيح إذ المال غير مقصود فى حقوق الله تعالى وإنما المقصود هو الأداء فيصير كالبدنى وذكر قبله أنا لا نسلم أن اليمين سبب لأنها انعقدت للبر فكيف تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث وفى التحرير والأوجه خلاف قوله لعقلية سببية الحنث لا اليمين وإن أضيفت إليه فى النص كإضافة صدقة الفطر عندنا انتهى. (وعندنا التعليق بالشرط) أى المعلق (لا ينعقد سببا) للحال وإنما يتأخر انعقاده إلى وجود الشرط الأول (لأن الإيجاب) نحو أنت طالق (لا يوجد إلا بركنه) وهو صدوره من الأهل (ولا يثبت إلا فى محله) وهو الملك (وههنا حال الشرط بينه) أى بين الإيجاب (وبين المحل) لأنه مانع للمعلق من الوصول إلى المحل (فيبقى) الإيجاب (غير مضاف إليه) أى إلى المحل (وبدون الاتصال) أى اتصال الإيجاب (بالمحل لا ينعقد سببا) لأن السبب عبارة عما يكون طريقا إلى الشىء ومفضيا إليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول إلى المحل، وأورد عليه أنه لما لم يصل إلى المحل كان ينبغى أن يلغو كما إذا قال لأجنبية أنت طالق. وأجيب بأنه لما كان مرجوّ الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية أن يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغى مثل أنت طالق إن شاء الله تعالى، ولم يذكر المصنف رحمه الله هنا الإيجاب المضاف إلى وقت وقد قالوا ينعقد سببا للحال كما ذكره المؤلف فى بحث السبب، وتعقبهم فى فتح القدير بأن مقتضى ما ذكروه فى المعلق أن لا ينعقد سببا أيضا ولا فرق إلا ظهور إرادة المضيف الإيقاع بخلاف المعلق فإن قصده البر فكان هذا المعنى المعقول صارفا

للفظ عن حقيقته ولا يعرى عن شيء مع أن نحو أنت طالق غدا وإذا جاء غد واحد فى قصد الإيقاع وهم يجعلون إذا جاء غد تعليقا غير سبب فى الحال والآخر سببا فى الحال انتهى :
والحاصل أن المشايخ فرقوا بينهما من وجهين : أحدهما أن التعليق يمين وهى للبرّ إعدام موجب المعلق ولا يفضى إلى الحكم أما الإضافة فلثبوت حكم السبب فى وقته لا لمنعه فيتحقق السبب بلا مانع إذ الزمان من لوازم الوجود، ويرده أن اليمين إنما توجب الإعدام إذا كانت للمنع أما إذا كانت للحمل فلا توجب الإعدام كإن بشرتنى بقدوم ولدى فأنت حر. ثانيهما أن الشرط على خطر ولا خطر فى الإضافة ويرده أشياء: منها مافى فتح القدير من إذا جاء غد فإنه لا خطر فى مجىء الغد فينبغى أن لا يكون تعليقا بل إضافة وهم يجعلونه تعليقا . ومنها مافى التحرير من لزوم كون يوم يقدم فلان مثل إن قدم فلان فإن القدوم فيهما على خطر الوجود فينبغى أن لا يكون الأول إضافة بل تعليقا وهم يجعلونه إضافة حتى جوّزوا التعجيل قبل القدوم فيما لو قال علىّ صدقة يوم يقدم فلان لأنه تعجيل بعد وجود السبب بخلافه فى إن قدم فإنه لا يجوز التعجيل . ومنها لزوم أن يكون إذا جاء غد فأنت حر مثل إذا مت فأنت حر لعدم الخطر فيمتنع بيعه قبل الغد كما يمتنع بيعه قبل الموت لانعقاده سببا فى الحال على ماعرف لكنهم يجيزون بيعه قبل الغد قال والأجوبة عنه ليست بشىء، وقيل المراد بالسبب فى نحو قولنا المعلق ليس سببا العلة وفى المضاف السبب المفضى وهو السبب الحقيقى فلا خلاف وارتفعت الإشكالات وصدق المضاف ليس سببا أيضا فى الحال بذلك المعنى إلا أن اختلاف الأحكام حيث قالوا المضاف سبب فى الحال فجاز تعجيله والمعلق ليس سببا فى الحال فلا يجوز تعجيله ينفيه انتهى .

والحاصل أن الفرق بينهما من مشكلات الأصول والفروع وقد ذكر فى الكافى من باب الخلع أن الطلاق على مال إذا كان مضافا إلى وقت فإن قبولها قبل الوقت غير صحيح، وفى جامع الفصولين أن المعلق بالشرط كذلك وفى التجنيس ما يخالفه فى المعلق، ولو قيل إن قبولها فى المضاف قبله صحيح لانعقاده سببا للحال بخلافه فى المعلق لكان أوفق للأصول وقد أوضحناه فى شرح الكنز وفى شرح المجمع لو قال أنت طالق غدا إن شئت ثبت الخيار لها فى الغد، ولو قدم الشرط فقال إن شئت فأنت طالق غدا فظاهر المذهب أن لها المشيئة فى المجلس وجعل لها الخيار فى المجلس فيهما وعن أبى يوسف أن لها ذلك فى المجلس فيهما وتمامه فيه (والمطلق) ذكره فى الأدلة الفاسدة لأن حمله على المقيد مطلقا منها وذكره صدر الشريعة عقب الخاص والعام لأنه من الخاص كما صرح به فى التحرير وحدّه فيه بما دل على بعض أفراد شائع لاقيد له فوضعه لذلك البعض لأن الدلالة عند الإطلاق دليل الوضع

ولأن الأحكام على الأفراد والوضع للاستعمال فكانت دليله ولا دليل على وضع اللفظ للماهية من حيث هي بل في ضمن الموضوع له والمقيد مامعه قيد كرقبة مؤمنة والرقبة المؤمنة والمعارف بلا قيد قسم ثالث وقد يترك فتدخل في المقيد انتهى. (يحمل على المقيد وإن كانا في حادثتين عند الشافعي).

اعلم أنه إذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فإما أن يختلف الحكم أو يتحد فإن اختلف فإن لم يكن أحدهما موجبا لتقييد الآخر فلا حمل كأطعم رجلا واكس رجلا عاريا وإن أوجبه بالذات كأعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو بالواسطة كأعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة حمل عليه وإن اتحد الحكم فإما منفيا أو مثبتا فلا حمل في الأول كلا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لإمكان الجمع بأن لا يعتق أصلا ولا يخفى (١) أن هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وإن كان مثبتا فإما أن تختلف الحادثة أو تتحد، فإن اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل عندنا خلافا للشافعي، وإن اتحدت فإما أن يكون الإطلاق والتقييد في السبب ونحوه أو لا فإن كان فلا حمل وإلا حمل كالتتابع في صوم كفارة اليمين وتمامه في التلويح، وبه علم أن محل الاختلاف أن يردا مع اتحاد الحكم المثبت واختلاف الحادثة، فعندنا لا يحمل خلافا له وإنا نقول بالحمل إذا اختلف الحكم وكان أحدهما موجبا للتقييد أو اتحد الحكم مع اتحاد الحادثة في غير السبب (مثل كفارة القتل) المقيدة بالإيمان في قوله تعالى - فتحرير رقبة مؤمنة - (وسائر الكفارات) المطلقة عن ذلك القيد وهي كفارة الظهار واليمين (لأن قيد الأيمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص) أي في كفارة القتل: يعني أن التقييد بوصف الأيمان فيها ينفي الاجزاء عند عدمه بناء على اعتبار مفهوم الوصف كمفهوم الشرط (وفي نظيره من الكفارات لأنها جنس واحد) من حيث إن الكل تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر فورد عليه لم لم تلحق كفارة القتل بكفارة اليمين في جواز التكفير بالإطعام بجامع أنهما جنس واحد فأجاب عنه بقوله (والطعام في اليمين لم يثبت في القتل لأن التفاوت ثابت باسم العلم) وهو عشرة مساكين فإنه اسم جامد (وهو) أي العلم (لا يوجب إلا الوجود) أي لا يثبت إلا المنطوق ولا ينفي الحكم عما عداه وإذا لم يفد العلم لم يجز تعديته لأن تعدية المعدوم محال (وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وإن كانا في حادثة لإمكان العمل بهما) بإجراء المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده وحيث أمكن العمل بهما واجب (إلا أن يكونا في حكم واحد) وحادثة واحدة ولم يردا في الأسباب

---

(١) قوله ولا يخفى الخ ولا يخفى أنه من قبيل المناقشة في المثال وهي غير معتبرة عند فحول الرجال انتهى.

ولم يتعرض المصنف لتاريخهما ، وفى التحرير أنهما إن وردا معا حمل المطلق عليه على أنه بيان للمطلق وإن جهل فالأوجه عندى كذلك حملا على المعية تقديما للبيان على النسخ عند التردد وإن علم التأخر فالمقيد المتأخر ناسخ عند الحنفية أى أريد الإطلاق ثم رفع بالقيد فلذا لم يقيد خبر الواحد عندهم المتواتر وهو المسمى (١) بالزيادة على النص وهو الوجه(٢) والشافعية يقولون يحمل كالتخصيص أى بين المقيد أنه المراد بالمطلق وإذن فاستدلالهم بأنه جمع بين الدليلين مغالطة وقولهم لأن العمل بالمقيد عمل به قلنا بالمطلق الذى فى ضمن المقيد من حيث هو كذلك وهو المقيد لأنه إنما يعمل به حال كونه فى ضمن ذلك المقيد بخصوصه وليس العمل به كذلك بل أن يجزى كل ما صدق عليه من المقيدات بدلا وتمامه فيه (مثل صوم كفارة اليمين) ورد فيها قراءة متواترة ـ فصيام ثلاثة أيام ـ وقراءة مشهورة وهى قراءة ابن مسعود متتابعات (لأن الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين) التتابع وعدمه ، وأراد بالمتضادين ما بينهما نهاية الخلاف كما هو اصطلاح الأصوليين لا الأمران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد كما هو اصطلاح أرباب المعقول (فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه) اعلم أن هذا المثال غير مناسب لأن الحكم والحادثة إذا اتحدا فإنه يحمل اتفاقا والشافعى لا يقول بالتتابع فى كفارة اليمين لأنه لا يعمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أو غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث الأعرابى « صم شهرين ، وروى شهرين متتابعين » كذا فى التلويح (وفى صدقة الفطر وردّ النصاب) وهو رواية « أدّوا عن كل حر وعبد » ورواية من المسلمين (فى السبب ولا مزاحمة فى الأسباب) إذ يجوز أن يكون للشىء الواحد أسباب كثيرة فيكون مطلق الرأس سببا والرأس المؤمنة سببا (فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل) فتجب صدقة الفطر بسبب العبد الكافر كالمؤمن خلافا للشافعى . قال فى التحرير والاحتياط المتقدم لهم ينقلب عليهم إذ هو فى جعل كل سببا للحكم انتهى . وأورد فى التلويح على عدم الحمل أن حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم إلغاء المقيد . وأجاب بأنه يفيد استحباب القيد وفضله وأنه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك ، وبالجملة هو أولى من إبطال حكم الإطلاق انتهى . وأجاب فى التقرير بأنا لا نسلم أن حكم المقيد يفهم من المطلق لأن المطلق لا دلالة له

---

(١) قوله وهو المسمى : أى تقييد خبر الواحد المتواتر هو المسمى بالزيادة على النص عندهم ، لأن خبر الواحد ظنى والمتواتر قطعى ، ولا يجوز نسخ القطعى بالظنى انتهى ، ابن أمير حاج .

(٢) قوله وهو الوجه : أى كون المقيد للتأخير على المطلق ناسخا له وهو الأوجه .

على الإفراد وحكم المقيد العمل بفرض خاص على سبيل التعيين لا يسع غيره والمطلق ليس كذلك انتهى ، وهو مبنى على أن المطلق وضع للماهية وقدمنا ضعفه (ولا نسلم أن القيد بمعنى الشرط) جواب عن قول الشافعى : إن القيد بمعنى الشرط وإنما لم يكن بمعناه لأنه يجوز أن يكون قيدا اتفاقيا (ولئن كان) القيد بمعنى الشرط (فلا نسلم أنه يوجب النفى) لأنه ساكت عن الكفارة فكانت باقية على العدم الأصلى : وحاصله أن الاعدام على قسمين : الأول عدم مالا يكون تحريرا كعدم إجزاء الصلاة . والثانى عدم إجزاء مايكون تحرير رقبة غير مؤمنة : فالقسم الأول إعدام أصلى بلا خلاف . والثانى كذلك عندنا وعنده حكم شرعى والعدم الأصلى لا يصح تعديته (ولئن كان) يوجب النفى ويصح تعديته كما قال الشافعى به (فإنما يصح الاستدلال به على غيره أن لو صحت المماثلة) بين الأصل والفرع (وليس كذلك) أى ولا مماثلة بينهما (فإن القتل) الذى نزعم أن الكفارة واجبة فيه الشامل للعمد والخطأ (أعظم الكبائر) أى بعد الاشراك بالله تعالى ولا كذلك الظهار واليمين ، وفى التوضيح أن القتل من أعظم الكبائر بزيادة من وهى الأولى وعليه يحمل كلام المصنف فإن قتل الخطأ ليس أعظمها ، وظاهر كلامهم أن قتل الخطأ كبيرة وهو مشكل لأنهم قالوا إن الكفارة لا تجب فى الكبيرة (وأما قيد الاسامة) جواب عما أورد نقضا علينا بأنكم نفيتم وجوب الزكاة عن غير السائمة عملا بمفهوم التقييد بالسائمة (والعدالة) فى قوله تعالى ـ وأشهدوا ذوى عدل منكم ـ فإنكم قيدتم به قوله تعالى ـ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ـ (فلم يوجب النفى) أى نفى الجواز بدون القيد (لكن السنة المعروفة فى إبطال الزكاة عن العوامل والحوامل أوجب نسخ الاطلاق) أى إطلاق الحديث « فى خمس من الإبل شاة » (والأمر بالتثبت) أى بالتوقف (فى نبأ الفاسق) أى خبره وهو قوله تعالى ـ إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ـ أى فتثبتوا (أوجب نسخ الإطلاق) أى إطلاق شهيدين من رجالكم (وقيل إن القران فى النظم) أى الجمع بين الكلامين بحرف الواو (يوجب القران فى الحكم) رعاية للتناسب (فلا تجب الزكاة على الصبى لاقترانها بالصلاة) فى قوله تعالى ـ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ـ (واعتبروا بالجملة الناقصة) أى قاسوا التامة على الناقصة فإن الناقصة توجب المشاركة اتفاقا كإن دخلت فأنت طالق وزينب تعلقا (وقلنا إن عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لأن الشركة إنما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما تتم به فاذا تم بنفسه لم توجبه الشركة إلا فيما يفتقر إليه) كإن دخلت فأنت طالق وعبدى حر لعدم إمكان جمعهما بخبر واحد بخلاف وضرتك طالق لإمكان الجمع فيتنجز وقد تقدم الكلام عليه فى بحث الواو (والعام إذا خرج مخرج الجزاء) نحو : زنى ماعز فرجم وسهى النبى صلى الله عليه وسلم فسجد (أو مخرج الجواب) كقول من دعى إلى الغداء أن تغديت (ولم يزد عليه)

أى على الجواب (أو لم يستقل بنفسه) أى لم يفد منفردا كبلى أونعم ، وذكر فى التحقيق أن موجب نعم تصديق ماقبله من كلام منفى أومثبت استفهاما كان أوخبرا كما إذا قيل لك قام زيد أوأقام زيد أولم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا لماقبله وتحقيقا لمابعدالهمزة وموجب بلى إيجاب مابعدالنفى استفهاما كان أوخبرا فإذا قيل لم يقم زيد أوألم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام فإذا قال الرجل لآخر أليس لى عليك ألف درهم ، وفى التلويح أن نعم مقررة لماسبق من كلام موجب أومنفى استفهاما أوخبرا وبلى مختصة بإيجاب النفى السابق استفهاما أوخبرا فعلى هذا لايصح بلى فى جواب كان لى عليك كذا ولايكون نعم فى جواب أليس لى عليك كذا إقرارا إلا أن المعتبر فى أحكام الشرع العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر ويكون إقرارا فى جواب الإيجاب والنفى استفهاما أوخبرا انتهى . وذكر فى التقرير أن قولهم نعم لا تجعل المنفى موجبا ، محله ما إذا لم تكن الهمزة للإنكار ، أما إن كانت للإنكار وقد دخل على النفى ونفى النفى إثبات فصح الجواب بنعم وعلى هذا لا يلزم الكفر لو قالوا نعم فى جواب ـ ألست بربكم ـ (يختص) العام (بسببه) اتفاقا ، ومعنى الاختصاص به اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه حتى كان الحكم ثابتا فى حق غير السائل بنص آخر أو بدلالة أو بقياس كذا فى التحقيق :

ثم اعلم أن الاختصاص بالسبب لا يختص بالعام ، ولذا قال فى التحرير الجواب غير المستقل يساوى السؤال فى العموم والخصوص اتفاقا على الظاهر (وإن زاد على قدر الجواب لايختص بالسبب ويصير مبتدئا حتى لا تلغى الزيادة) كما لو قال المدعوّ إلى الغداء إن تغذيت اليوم فكذا فإنه لا يتقيد بالغداء المدعوّ إليه حتى يحنث بالتغدى فى ذلك اليوم سواء كان ذلك الغداء المدعو إليه أوغيره مع الداعى أو بدونه لأن فى حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة وإلغاء الحال المبطنة وفى حمله على الجواب الأمر بالعكس ولايخفى أن العمل بالحال دون العمل بالمقال كذا فى التلويح . قال فى التنقيح ولو نوى الجواب صدّق ديانة يعنى لأنه نوى مايحتمله لفظه لاقضاء لأنه خلاف الظاهر مع أن فيه تخفيفا عليه . ثم اعلم أن قوله لايختص بالسبب معنى ما اشتهر أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا لأن التمسك إنما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لاينافى عموم اللفظ ولايقتضى اقتصاره عليه ولأن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة فى حوادث خاصة فكان إجماعا على أن العبرة لعموم اللفظ (خلافا للبعض) ومنهم الشافعى فإنه قال إن السبب يخصص العام وتمامه فى التحرير والتلويح (وقيل الكلام المذكور للمدح) كقوله تعالى ـ إن الأبرار لفى نعيم ـ (أو الذم) كقوله تعالى ـ والذين يكنزون الذهب ـ (لاعموم له) حتى منع بعضهم الاستدلال

والذين يكنزون على وجوبها فى الحلى ، قال فى جمع الجوامع : والأصح تعميم العام بمعنى المدح والذم إذا لم يعارضه عام آخر ومثله المحلى مع المعارض - والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم - فإنه وقد سيق للمدح يعم بظاهره الأختين بملك اليمين فحمل الأول على غير ذلك بأن لم يرد بأوله أو أريد ورجح الثانى عليه بأنه محرم انتهى. (وعندنا هذا فاسد) لأنه عام بصيغته قالوا عهد فيهما ذكر العام مع عدم إرادته مبالغة . أجيب بأنها لا تنافيه إذا كانت للحث بخلاف نحو قتلت الناس كلهم كذا فى التحرير (وقيل الجمع المضاف إلى جماعة حكمه حقيقة الجماعة فى حق كل فرد) ونسب هذا القول إلى زفر وكذا المثنى إذا أضيف إلى مثنى (وعندنا يقتضى مقابلة الآحاد بالآحاد) كقوله تعالى - جعلوا أصابعهم فى آذانهم - لأن كل واحد جعل أصبعه فى أذنه فقط (حتى إذا قال لامرأتيه إذا ولدتما ولدين فأنتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا) لوجود الشرط ولا يشترط أن تلد كل ولدين قيد بقوله ولدين لأنه لو قال إن ولدتما ولدا فأنتما طالقان يقع الطلاق عليهما بوجود ولد واحد منهما كقوله إن حضتما حيضة لأن الفرد قد يضاف إلى المثنى مجازا كقوله تعالى - نسيا حوتهما - والمجاز أولى من اللغو ولو قال إذا ولدتما فقط فهو كما لو قال والدين يشترط ولادتهما رعاية للحقيقة وكذا إن حضتما وتمام تفريعاته فى تلخيص الجامع الكبير من باب الحنث يقع بالواحدة والاثنين (وقيل الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده) نسبه فى التحرير (١) إلى العامة من الحنفية والشافعية لكن قيده بما إذا كان واحدا وإلا فعن الكل وقيل عن واحد غير عين وهو بعيد ثم منهم من عمم فى الإيجابى والندبى فهما نهيا تحريم وكراهة فى الضد ومنهم من خصص أمر الوجوب (والنهى عن الشىء يكون أمرا بضده) المتحد وإلا فقيل بالكل وفيه بعد (وعندنا الأمر بالشىء يقتضى كراهة ضده والنهى عن الشىء يقتضى أن يكون ضده فى معنى سنة واجبة) أى ثابتة مؤكدة قريبة من الواجب نسبه فى التحرير إلى فخر الإسلام والقاضى أبى زيد وشمس الأئمة وأتباعهم وأطلق فى الأمر فشمل أمر الإيجاب والندب وفى النهى فشمل نهى التحريم وحرر أن المسألة فى أمر الفور لا التراخى وفى الضد المستلزم للترك لا الترك وليس النزاع فى لفظهما ولا المفهومين للتغاير بل فى أن طلب الفعل الذى هو الأمر عين طلب ترك ضده الذى هو النهى ، وقول فخر الإسلام ومن معه لا يستلزم اللفظى بل هو كالمتضمن ومراده غير أمر الفور لتنصيصه على

---

(١) قوله نسبه فى التحرير فى حاشية عزمى زاده على ابن ملك : يتضح لمن تتبع أقوال القوم أن ما ذكره المصنف هو مذهب الجصاص اه فتأمله مع كلام التحرير وحرر المواقع اه ،

تحريم الضد المفوت، وعلى هذا ينبغي أن يقيد الضد بالمفوت ثم إطلاق الأمر عن كونه فوريا وفائدة الخلاف استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط أو به وبفعل الضد حيث عصى أمرا ونهيا وتمامه في التحرير (وفائدة هذا الأصل أن التحريم إذا لم يكن مقصودا) بالأمر (لا يعتبر إلا من حيث تفويت الأمر) أى المأمور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام (فإذا لم يفوّته) أى لم يفوّت الاشتغال بالضد فعل المأمور به (كان الاشتغال) بالضد (مكروها) ولا يحرم (كالأمر بالقيام) فى الركعة الثانية (ليس بنهى عن القعود قصدا حتى إذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود لكنه يكره) القعود لاستلزامه تأخير الواجب، وتعقبه فى التحرير بأن الكراهة ليست مقتضى الأمر وإنما مبناها خارج هو التأخير وإلا لم يكره (ولهذا) أى لأن النهى يقتضى سنية الضد (قلنا إن المحرم لما نهى عن لبس المخيط) فى قوله عليه الصلاة والسلام « لا يلبس المحرم القباء ولا القميص » إلى آخره (كان من السنة لبس الإزار والرداء) وتعقبه فى التحرير بقوله . وأما قوله النهى يوجب فى أحد الأضداد السنية كنهى المحرم عن المخيط سن له الازار والرداء فلا يخفى بعده عن وجه الاستلزام انتهى . (ولهذا) أى لأن الأمر يوجب كراهة الضد إذا لم يفوت (قال أبو يوسف: إن من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لأنه) أى لأن السجود على مكان نجس (غير مقصود بالنهى إنما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر فإذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده) فيكون مكروها لا مفسدا (وقالا: الساجد على النجس بمنزلة الحامل له والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا للفرض كما فى الصوم) فإن الكف فيه عن المفطرات الثلاث فرض والصوم يفوت بوجود الفطر فى جزء من وقته فكذا فى حمل النجاسة، وذكر الامام الأسنوى فى التمهيد مسألة الأمر بالشىء هل هو نهى عن ضده أم لا فيه ثلاثة مذاهب، ولنقدّم على ذلك مقدمة وهى أنه إذا قال السيد لعبده مثلا اقعد فهنا أمران منافيان للمأمور به وهو وجود القعود: أحدهما مناف له بذاته أى بنفسه وهو عدم القعود لأنهما نقيضان والمنافاة بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على النهى عن عدمه أو على المنع منه بلا خلاف . والثانى مناف له بالعرض أى بالاستلزام وهو الضد كالقيام فى مثالنا أو الاضطجاع، وضابطه أن يكون معنى وجوديا يضاد المأمور به ووجه منافاته بالاستلزام أن القيام مثلا يستلزم عدم القعود الذى هو نقيض القعود، فلو جاز عدم القعود لاجتمع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين إنما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتهما، فاللفظ الدال على القعود يدل على النهى عن الأضداد الوجودية كالقيام بالالتزام والذى يأمر قد يكون غافلا عنها ثم صحح أنه نهى عن ضده بالالتزام ثم قال فائدة الخلاف فى هذه المسألة وفى عكسها من الفروع ما إذا قال لامرأته إن خالفت أمرى فأنت طالق ثم قال لها لا تكلمى

زيدا فكلمته لم تطلق لأنها خالفت نهيه لا أمره هذا هو المشهور. وقال الغزالى أهل العرف يعدونه مخالفا للأمر ولو قال إن خالفت نهيي فأنت طالق ثم قال لها قومى فقعدت فللأصوليين من الأصحاب وغيرهم أقوال، فذهب بعض من جعله نهيا إلى وقوع الطلاق والأظهر عند الإمام وغيره المنع مطلقا إذ لا يقال فى عرف اللغة لمن قال قم إنه نهى انتهى ، ومقتضى ما اختاره مشايخ المذهب أنها إذا خالفت نهيه فى المسألة الأولى لم يقع وكذا لم يقع فى عكسه كما لا يخفى .

فصل : فى بيان الحكم وأقسامه

أما لفظ الحكم فيقال للوضعى وللتكليفى . فالأول قول الله تعالى النفسى جعلته مانعا أوعلامة على تعلق الطلب كالدلوك والتغير أو الملك أو زواله . والثانى خطابه تعالى المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أوتخييرا ويقال لوصف الفعل أثرا للخطاب كالوجوب والحرمة أو لم يكن أثرا له كالنافذ واللازم والموقوف وغير اللازم كالوقف عند أبى حنيفة وتمام أبحاثه فى التحرير ، ثم الحكم ينقسم إلى قسمين : عزيمة ورخصة أشار إليهما بقوله (المشروعات على نوعين) أى الأحكام ظاهره انحصارها فى العزيمة والرخصة ، وظاهر تقسيم العزيمة إلى الأربعة أن المباح ليس منها وظاهر تفسير الرخصة بأنه ليس منها أيضا فلم يكن عزيمة ولا رخصة فلم تنحصر الأحكام فيها . وأجاب فى التقرير بأنها داخلة فى العزيمة بوكادة شرعيتها إذ ليس إلى العباد رفعها وإنما لم يذكرها فى أنواع العزيمة لأن غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم انتهى (عزيمة) بالجر بدل وبالرفع خبر مبتدإ محذوف (وهو اسم لما هو أصل منها) أى من المشروعات بأن ثبت ابتداء بإثبات الشارع له وقوله (غير متعلق بالعوارض) تفسير للأصالة فشمل الأحكام كلها قال فى التلويح وهو الحق على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الأحكام إلى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه لأن العزيمة اسم للحكم الأصلى فى الشرع على الأقسام التى ذكرناها (وهى أربعة أنواع) لأن الحكم إما أن يثبت بدليل مقطوع به أولا الأول الفرض والثانى إما أن يستحق تاركه العقاب أولا الأول هو الواجب والثانى إما أن يستحق الملامة أو لا والأول هو السنة والثانى النفل وهى حاصرة للأفعال والتروك لأن ترك المنهى عنه فرض إن كان ثابتا بقطعى وواجب إن كان فيه شبهة وسنة ونفل إن كان دونه كذا فى التقرير. وأما المباح فقد علمت أنه داخل فى العزيمة وأدخله فى التقرير فى قسم النفل والمكروه تنزيها من المباح ، وفى التحرير إن ثبت الطلب بقطعى فالافتراض والتحريم أو بظنى فالايجاب وكراهة التحريم ويشاركانهما

فى استحقاق العقاب بترك متعلقهما وعنه قال محمد كل مكروه حرام نوعا من التجوّز وقالا على الحقيقة إلى الحرام أقرب للقطع بأن محمدا لا يقول بإكفار جاحد المكروه فلا اختلاف بينهم كما يظن انتهى (فريضة وهى مالا يحتمل زيادة ولا نقصانا) أشار به إلى أنه فى اللغة بمعنى التقدير وأنه مراعى فى الاصطلاح لأنها مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصانا حتى لو آمن بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام من عند الله وغيره لم يكن مؤمنا كذا فى التقرير (ثبتت بدليل لاشبهة فيه) أشار به إلى أنه فى اللغة بمعنى القطع أيضا وأنه مراعى أيضا فقد روعى فيه كلا المعنيين وشبهة نكرة فى سياق النفى فعمت الشبهة ثبوتا ودلالة فلابد فى دليل الفرد من قطعيتهما وبه اندفع ماأورد عليه من أن بعض المباحات ثابت بدليل قطعى نحو ـ وكلوا واشربوا ـ وكذا بعض المندوبات نحو ـ وافعلوا الخير ـ لأن المراد بالقطعى مالا يحتمل التأويل وعدم احتماله فى الآيتين ممنوع فإن المأمور به فى الآيتين من منافعنا فهو لنا لا علينا ، وعرفه فى التوضيح بأنه فعل لازم علما وعملا وفى التحرير بما قطع بلزومه من فرض قطعى (كالإيمان والأركان الأربعة) وهى الصلاة والزكاة والصوم والحج (وحكمه) أى الفرض (اللزوم علما) بالعقل فإن العلم الاستدلالى بالأشياء إنما يكون بالعقل (وتصديقا بالقلب) فإن محل الاعتقاد إنما يجب اعتقاد حقيته لكونه ثابتا بمقطوع به وهذا الاعتقاد على هذه الصفة هو الإسلام حتى لو تبدل بضده كان كفرا كذا فى التقرير (وعملا بالبدن) أى يلزم إقامته بالبدن (حتى يكفر جاحده) أى ينسب إلى الكفر من أكفره إذا دعاه كافرا ومنه قوله لا تكفر أهل قبلتك وأما لا تكفر من التكفير فهو غير ثابت هنا وإن كان جائزا فى اللغة كذا فى المغرب . وحاصله أنه من أكفر يكفر بضم الياء وكسر الفاء وبالبناء للمجهول تفتح ألفا والأصل حتى يكفر الشارع جاحده سواء أنكره قولا أو اعتقادا كما فى التلويح (ويفسق تاركه بلاعذر) لقوله ماهو من أركان الشرائع لا ماهو من أصول الدين ، وعلى هذا فقوله حتى يكفر جاحده شامل للإيمان والأركان وقوله ويفسق تاركه خاص بالأركان وقيده فى التقرير بأن يتركه بلا استخفاف وإلا فهو كافر (وواجب وهو ماوجب) أى لزم (بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والأضحية) فإنهما لزما بدليل ظنى أطلقه فشمل خبر الواحد والمشهور والكتاب المؤوّل وإنما قيده فخر الإسلام بالأول لأن غالب الواجبات ثبتت به كذا فى التقرير وهذا القسم أعنى الواجب لم يكن ثابتا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم لأن خبر الواحد الذى مفهومه قطعى ليس بظنى فى حق من سمعه من فى النبى صلى الله عليه وسلم كماذكره فى فتح القدير من باب الإمامة وعرفه فى التحرير بما ظن لزومه لسقوط لزومه على المكلف بلاعلم من وجب سقط (وحكمه اللزوم عملا) للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن ، وفى التوضيح ويعاقب تارك الفرض والواجب إلا أن الله يغفر انتهى وأقره عليه

فى التلويح هنا ومرادهم الاستواء بينهما فى أصل العقوبة وإن اختلفا فيما تكون به العقوبة فإن تارك الفرض يستحق العقوبة بالنار وتارك الواجب يستحق العقوبة بغيرها كحرمان الشفاعة لما فى التلويح أول الكتاب من بحث الفقه أن المكروه تحريما يستحق فاعله محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة انتهى والواجب فى رتبة المكروه تحريما والمراد بحرمان الشفاعة أن لا يشفع العاصى فى أحد لا أن لا يشفع فيه أحد فإن الشفاعة حق لأصحاب الكبائر كما نبه عليه الكمال ابن أبى شريف فى حاشية شرح العقائد (لا علما على اليقين) أى لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل ظنى ومبنى الاعتقاد على اليقين (حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه إذا استخف بأخبار الآحاد) بأن لا يرى العمل بها واجبا (وأما متأولا فلا) أى لا يفسق لأن التأويل فى مظانه من سيرة السلف وظاهر تقييده أولا بالاستخفاف أنه لا يفسق إذا لم يكن مستخفا سواء كان متأولا أو لا، وظاهر تقييده ثانيا بالتأويل أنه إذا لم يكن مستخفا ولا متأولا فإنه يفسق والحق أنه إن كان متأولا فلا يضلل ولا يفسق وإلا فإن كان مستخفا يضلل لأن رد خبر الواحد والقياس بدعة وإن لم يكن متأولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه كذا فى التلويح ونقله فى التقرير عن عامة الكتب وفى التحرير: وقال الشافعية إن الفرض والواجب مترادفان ولا ينكرون انقسام ما لزم إلى ظنى وقطعى ولا اختلاف حالهما فالخلف لفظى غير أن إفراد كل قسم باسم أنفع عند الوضع للحكم انتهى وتمامه فى التلويح، ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظنى والواجب فيما ثبت بقطعى شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة وذكر المحلى فى شرح جمع الجوامع ما تقدم من أن ترك الفاتحة من الصلاة لا يفسدها عند أبى حنيفة دوننا لا يضر فى أن الخلف لفظى لأنه أمر فقهى لا مدخل له فى التسمية التى الكلام فيها انتهى، وذكر الأسنوى فى التمهيد أن من الفروع المخالفة لقاعدتهم من ترادف الفرض والواجب ما لو قال الطلاق لازم لى أو واجب علىّ طلقت زوجته للعرف بخلاف ما إذا قال الطلاق فرض لعدم العرف كذا ذكره الرافعى انتهى. وأما مذهبنا فنقل فى فتح القدير الاختلاف فى طلاقك علىّ لازم أو واجب أو فرض أو ثابت ثم قال والمختار أنه يقع فى الكل لأن الطلاق لا يكون واجبا أو ثابتا بل حكمه وحكمه لا يجب ولا يثبت إلا بعد الوقوع وفرّق بينه وبين العتاق انتهى، ثم اعلم أنهم حكموا هنا بتضليل المستخف بأخبار الآحاد وقالوا من ترك سنن الصلوات الخمس إن لم يرها حقا كفر وإن رآها وتركها قيل لا يأثم والصحيح أنه يأثم لأنه جاء الوعيد بالترك كذا فى النوازل، وفى فتح القدير هذا إذا تجرد الترك عن استخفاف بل يكون مع رسوخ الأدب والتعظيم فإن لم يكن كذلك دار الأمر بين الكفر والإثم بحسب الحال الباعثة له على الترك انتهى، وفى البزازية قيل قلم الأظفار سنة فقال لا أفعل وإن كان

سنة كفر ثم قال: والحاصل أنه إذا استخف بسنة أو حديث من أحاديثه عليه الصلاة والسلام كفر انتهى ، فقد علمت أن الاستخفاف بالحديث كفر فكيف قال الأصوليون إنه يضلل وقد ظهر لى أن معنى الاستخفاف مختلف فمراد الأصوليين به الإنكار بغير تأويل مع رسوخ الأدب ومراد الفقهاء الإنكار مع الاستهزاء ولاشك فى كونه الثانى كفرا (وسنة) وهى لغة الطريقة مرضية أولا واصطلاحا (الطريقة المسلوكة فى الدين) أى سنه عليه الصلاة والسلام أو الخلفاء الراشدون أو بعضهم كذا فى التحرير وأورد عليه شموله للفرض والواجب فزيد عليه من غير افتراض ولا وجوب فأوردت عليه فى شرح الكنز المندوب فالأولى من غير لزوم على سبيل المواظبة والأحسن ما فى التحرير بأنها ما واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم مع الترك أحيانا بلا عذر ليلزم كونه بلا وجوب وقد أوضحت الكلام فيها فى سنن الوضوء من شرح الكنز (وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب) لم يذكر حكم الترك اكتفاء بذكره فى حكم نوعيها ، وقدمنا أن الأصح أنه يأثم بترك المؤكدة لأنها فى حكم الواجب والإثم مقول بالتشكيك هو فى الواجب أقوى منه فى المؤكدة (إلا أن السنة تقع على سنة النبى صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة) فإن السلف كانوا يقولون سنة العمرين أى أبو بكر وعمر رضى الله عنهما كذا فى التوضيح ، وتعقبه فى التلويح بأن الكلام فى السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه الصلاة والسلام: «من سن سنة حسنة» الحديث فإن قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص بالنبى صلى الله عليه وسلم انتهى . (وقال الشافعى مطلقها طريقة النبى صلى الله عليه وسلم) لأنه هو المتبع والمقتدى على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لايحمل إلا على سنته أضاف هذا القول إلى الشافعى مع أنه قول كثير من أصحاب أبى حنيفة ، والأول قول فخر الاسلام وجمع من المتأخرين كما فى التلويح ، ورجح الثانى فى الميزان واختاره فى التلويح بقوله ولا نزاع فى صحة إطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوى ، ولا خفاء فى أن المجرد عن القرائن ينصرف فى الشرع إلى سنة النبى صلى الله عليه وسلم للعرف الطارئ كالطاعة تنصرف إلى طاعة الله ورسوله وقد يراد بالسنة ماثبت بالسنة كما روى عن أبى حنيفة أن الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا فى يوم واحد: أحدهما فرض ، والآخر سنة أى واجب بالسنة انتهى. ورجح فى التحرير الأول بقوله وقول الشافعى مطلقها ينصرف إليه عليه الصلاة والسلام صحيح فى عرف الآن والكلام فى عرف السلف ليعمل به فى نحو قول الراوى السنة أو من السنة وكانوا يطلقونها على ما ذكرنا انتهى: وفى التقرير وكذا الخلاف فى قول الصحابى أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا انتهى: يعنى لايختص الآمر والناهى به عليه الصلاة والسلام: وحاصله أن الصحابى إذا قال من السنة كذا أو أمرنا أو نهينا فهل يختص به عليه الصلاة

والسلام فيكون حجة لا تجوز مخالفتها أو لايختص فلايكون حجة لكونه محتملا؟ (وهى) أى السنة (نوعان سنة الهدى) أى سنة أخذها من تكميل الهدى أى الدين كذا فى التقرير وفى فتح القدير من باب الإمامة سنة الهدى أعم من الواجب لغة كصلاة العيد انتهى (وتاركها يستوجب إساءة) أى التضليل واللوم ، قال فى التحرير تاركها مضلل ملوم انتهى . والإساءة أفحش من الكراهة (١) وظاهر كلامهم أن المراد بالإساءة الإثم وأن سنة الهدى لا تختص بالسنة المؤكدة كما قدمناه عن الفتح بل يدخل الواجب فيها بناء على أنه ثبت وجوبه بالسنة وإلا فالسنة قسيم للواجب ، ثم اعلم أن قولهم يلام على تركها قيده فى التقرير باللوم فى الدنيا وظاهره أنه لالوم على تركها فى الآخرة وهو الظاهر لعدم الأمر بها من الله تعالى (كالجماعة والأذان) فإن كلا منهما سنة هدى وهما سنتان مؤكدتان على الصحيح . قال فى التحرير : وإنما يقاتل المجمعون على تركها للاستخفاف انتهى يعنى لا للوجوب وقد علمت أن المؤكدة والواجبة اشتركا فى الإثم بتركهما ولذا استدل فى التقرير على وجوب الأذان بقول محمد لايؤذن لصلاة قبل دخول وقتها ويعاد فيه انتهى . وفى التلويح أن ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه الصلاة والسلام «من ترك سنتى لم ينل شفاعتى» انتهى وهذا يقتضى أن المراد بحرمان الشفاعة عدم شفاعة النبى صلى الله عليه وسلم فيه وهو خلاف ماقدمناه (وزوائد) هى التى ليس فى فعلها تكميل الدين لكن فعلها أفضل من تركها وكأنهم أرادوا بها السنن التى ليست بمؤكدة التى تارة يطلقون عليها اسم السنة وتارة المستحب وتارة المندوب ، وقد فرق الفقهاء بين الثلاثة فقالوا ماواظب النبى عليه الصلاة والسلام على فعله مع ترك ما بلاعذر سنة ومالم يواظبه مستحب إن استوى فعله وتركه (٢) ومندوب إن ترجح (٣) تركه على فعله بأن فعله مرة أو مرتين ، والأصوليون لم يفرقوا (٤) بين المستحب

---

(١) قوله والإساءة أفحش من الكراهة ، فى شرح المغنى والإساءة دون الكراهة قال الحلوانى الكراهة أفحش من الإساءة اهـ ، وهو مخالف لما قاله فلعله قول آخر أو اصطلاح آخر والله أعلم . وقد يوفق بأن مراد الشارح الكراهة التنزيهية ولا شك أن الإساءة أى التضليل واللوم أفحش منها ، ومراد الحلوانى وغيره الكراهة التحريمية فتأمل ، أفاده فى شرح المختار .

(٢) أى منه صلى الله عليه وسلم : أى كان فعله قدر تركه : أى لم يغلب أحدهما الآخر اهـ .

(٣) قوله إن ترجح تركه : أى كان تركه كثيرا غالبا وفعله نادرا قليلا اهـ .

(٤) قوله الأصوليون لم يفرقوا : هو المختار اهـ .

والمندوب (وتاركها لا يستوجب إساءة) ولا كراهة وظاهر كلامهم ولا لوم ولا عتاب (كسنن النبي صلى الله عليه وسلم فى لباسه وقيامه وقعوده) وركوبه ومشيه وأكله وشربه وتطويل قراءته وركوعه وسجوده فى الصلاة كذا فى التقرير (والنفل) وهو لغة الزيادة (وهو مايثاب المرء على فعله) أى مايستحق(١) الثواب (ولا يعاقب على تركه) تعريف له بحكمه ومراده بعدم العقوبة عدم الإساءة على تركه كما قال فى التوضيح ولا يساء تاركه، وظاهر كلامهم هنا أن النفل ما لم يفعله صلى الله عليه وسلم ولم يرغب فيه بخصوصه لأنهم جعلوه مقابلا للسنة بنوعيها أعنى سنة الهدى والزوائد ولذا قال فى التوضيح وهو دون سنن الزوائد فهو عبادة مشروعة ولذا لم يرغب فيها الشارع بخصوصها . وأما الفقهاء فالنفل عندهم مادعا إليه صلى الله عليه وسلم خصوصا أو عموما من غير إيجاب بدليل قولهم باب النوافل، وذكر اليمنى فى شرح الشهاب أن الحاصل بأصول الشرع يسمى ثوابا والحاصل بالمكملات يسمى أجرا، لأن الثواب لغة بدل العين والأجر بدل المنفعة فالمنفعة تابعة للعين ثم الظفر بنعيم الجنة أصل والنجاة من العذاب تبع لكن قد يطلق الأجر ويراد به الثواب وبالعكس. وقال فى موضع آخر: الثواب اسم لعوض يناله المرء بدل ماحصل منه انتهى. (والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا) أى لكونه لا يعاقب على تركه وقد رجع اسم الإشارة فى التقرير إلى الشيئين أعنى عدم العقوبة وحصول الثواب، وفيه نظر لأن مازاد على الركعتين لا ثواب فيه بل يكون آثما لخلطه النفل بالفرض ولذا لو لم يقعد على رأس الركعتين وأتمها فسدت. وجوابه أنه إنما أعاده إلى الشيئين على ماظنه الشافعى فإن قوله والزائد الخ دفع لقول الشافعى فإنه يقول إن المسافر إذا أتم وقع الكل فرضا وليس بصحيح لأن الزائد على الركعتين عنده لا يعاقب على تركه ويثاب على فعله فوجد حكم النفل فيه فكان نفلا فلا يجوز القول بوقوعه فرضا وإنما اختار رجوعه إلى الأقرب ليكون ابتداء مسألة يبتنى عليها أن الركعتين الأخريين للمسافر لا ينوبان عن سنة الظهر كما أفاده فى التحرير، وأورد صوم المسافر فإن عدم العقوبة موجود ويقع فرضا، وأجيب بأن المراد بالترك الترك مطلقا وصوم المسافر مؤخر لا متروك وأورد الزيادة على الآيات الثلاث فى القراءة تقع فرضا مع أنه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها . وأجيب بأن كونها فرضا بطريق الانقلاب بعد تحققها لدخولها تحت عموم الأمر

---

(١) قوله أى مايستحق، عبر به إشارة إلى أنه لا يلزم من الاستحقاق وجوب الإعطاء خلافا للمعتزلة فقول المصنف مايثاب ليس على ظاهره من أنه يثاب بالفعل فإن ذلك يكون بأمر آخر وهو تفضل المولى ولو زاد الشارح بعد قوله مايثاب المرء فضلا وكرما لاستغنى عن هذا التفسير الذى ذكره فإن عبارة المصنف لا تفيده ولا يخفى أن المفسر عين المفسر اه.

كذا فى التقرير (وقال الشافعى لما شرع النفل على هذا الوجه) وهو عدم العقوبة بتركه (وجب أن يبقى كذلك) فلا يعاقب عليه لو قطعه بعد الشروع اعتبارا للبقاء بالابتداء ولا قضاء عليه (وقلنا إن ماأداه وجب صيانته) لأن الجزء الذى أداه صار عبادة لله تعالى حقا له فتجب صيانته لأن التعرض لحق الغير بالإفساد حرام (ولاسبيل إليه) أى ولا طريق إلى حفظه فإن الصيانة بمعنى الحفظ (إلا بإلزام الباقى) إذ لاصحة له بدون الباقى لأن الكل عبادة واحدة بتمامها . فإن قيل بعد الشروع فى الجزء الثانى لم يبق الجزء الأول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة . قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والإجماع الحكم بالبقاء . فإن قيل فمن مات فى أثناء العبادة ينبغى أن لايثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدّى عبادة . قلنا الموت منه لامبطل فجعل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى للدلائل الدالة على كونه عبادة وتمام أبحاثه فى التلويح (وهو) ماشرع فيه نفلا (كالمنذور) دليل آخر على لزومه بالشروع (صار) المنذور (لله تعالى تسمية لافعلا) بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم إبقاء الشىء وصيانته عن البطلان أسهل من ابتداء وجوده (ثم لما وجب لصيانته) أى المنذور (ابتداء الفعل) بالرفع فاعل وجب وهو الشروع فيه (فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل) بجر ابتداء مضافا إليه (بقاؤه) بالرفع فاعل يجب (أولى) وحاصله أنه إذا وجب أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل لصيانة أدنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلأن يجب أسهل الأمرين وهو إبقاء الفعل لصيانة أقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا أولى كذا فى التلويح وفى التحرير ، وثبوت التخيير شرعا فى ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره بعده كما قال الشافعى فجاز الاختلاف غير أنه يتوقف على دليل ، وهو النهى عن إبطال العمل فوجب الإتمام فلزم القضاء بالإفساد انتهى .

﴿ ورخصة ﴾ أى النوع الثانى من المشروعات لم يذكر لها تعريفا يشمل أقسامها الأربعة اكتفاء بما ذكره فى تعريف كل قسم قالوا ما تغير من عسر إلى يسر من الأحكام كذا فى التحرير آخرا وعرّفها أولا بماشرع تخفيفا لحكم مع اعتبار دليله قائم الحكم لعذر أو متراخيا عن محلها كفطر المسافر ، وعرّفها السيرامى بما تغير من عسر إلى يسر لعذر مع بقاء الأصل مشروعا فقوله ماتغير أخرج المشروع ابتداء فإنه عزيمة ولهذا كان الرخص المجازية عزيمة حقيقة حتى كان القصر عزيمة فى حق المسافر ، وقوله مع بقاء الأصل وهو السبب أخرج المنسوخ لعذر كوجوب قتال الواحد مع العشرة من الكفار فإنه رخصة مجازا (وهى أربعة أنواع) بالاستقراء (نوعان من الحقيقة أحدهما أحق من الآخر) من حق لك بالضم ، ومعناه

أن إطلاق اسم الرخصة على أحدهما أنسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وعدمها لا من حق الشيء إذا ثبت أى أحدهما فى كونه حقيقة أقوى من الآخر ولا من حق لك أن تفعل (١) بالضم أى أنت خليق به : أى أحدهما فى إطلاق اسم الرخصة أولى من الآخر وإنما لم يكن بهذين المعنيين لأن كون الشيء حقيقة فى معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون أقوى وأولى كذا فى التقرير (ونوعان من المجاز أحدهما أتم من الآخر) أى أكمل فى كونه مجازا باعتبار أن الأصل لم يبق مشروعا . ثم اعلم أن المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة حقيقة كان أو مجازا (أما أحق نوعى الحقيقة فما استبيح) أى ما عومل معاملة المباح بترك المؤاخذة (مع قيام المحرم) وهو الدليل المثبت للحرمة احترازا عن مثل الصيام فى الظهار عند فقد الرقبة فإنه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه (وقيام حكمه) أى الدليل المحرم وهو الحرمة ولا يلزم اجتماع الضدين وهما الحرمة والإباحة فى شيء واحد لأن ترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفى عنه كذا فى التلويح . فإن قيل العمل بالدليل المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غير جائز . قلنا الإجماع على ذلك إلى آخر ما فى التقرير . ثم اعلم أن كلامهم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة فى الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة فى الحرمة لأنها تقابلها ويمكن أن يقال المراد هنا بالاستباحة مجرّد تجويز الفعل أعم من أن يكون بطريق التساوى أو بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم فى الرخصة أعم من أن يكون فى جانب الفعل أو فى جانب الترك فيشمل الفرض والواجب أيضا وتمامه فى التلويح (كالمكره) بفتح الراء أى كمترخصه بالقتل أو القطع (على إجراء كلمة الكفر) على لسانه فإن حرمة الكفر قائمة أبدا لأن المحرم له هو الدلائل الدالة على وجوب الايمان لكن حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت لأن قلبه مطمئن بالايمان فله إجراؤه على لسانه (وإفطاره فى رمضان) بالجر عطف على إجراء أى وكالمكره على إفطاره فى رمضان بعد صومه وهو صحيح مقيم فإنه يرخص له الفطر كيلا

---

(١) قوله ولا من حق لك أن تفعل الخ ، عبارة ابن ملك يجوز أن يكون أحق أفعل التفضيل من حق الشيء إذا ثبت أى أحدهما فى كونه حقيقة أقوى من الآخر كذا قاله شارح ولقائل أن يقول كون الشيء حقيقة فى معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون أقوى ، والأولى أن يجعل من حق لك أن تفعل كذا أى أنت خليق به يعنى إطلاق اسم الرخصة على أحدهما أنسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وإنما كان أنسب لأن الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة أقوى كانت الرخصة أقوى اه بحروفه من نسختى فانظرها مع كلام الشارح ابن نجيم فإن بينهما تخالفا ظاهرا فليحرر .

يفوت حقه صورة ومعنى لا إلى بدل وحق الله تعالى يفوت إلى بدل وهو القضاء، قيدنا بهما لأنه لوكان مريضا أومسافرا لايكون ترخصه من هذا القسم لأنه لولم يفطر حتى قتل كان آثما لأنه لما أبيح لهما الإفطار صار رمضان فى حقهما كشعبان (وإتلافه مال الغير) بالجر عطف على إجراء فله الترخص لأن حق الغير لايفوت معنى بإيجاب الضمان ولو قال وإتلافه مالا محترما لكان أولى ليشمل مال نفسه قال فى التقرير: إن من هذا القبيل ما إذا أكره على الدلالة على مال نفسه أو مال غيره (وترك الخائف على نفسه) بالجر عطف على المكره لا على إجراء لأنه لا إكراه هنا (الأمر بالمعروف) بالنصب مفعولا لترك المصدر: يعنى إذا خاف على نفسه من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر رخص له تركهما مع كونهما فرضين بالدلائل الدالة عليهما فيكون الترك حراما، لأن حق الله تعالى إنما يفوت صورة لامعنى لبقاء اعتقاد الفرضية ونبه بهذا المثال على أن المراد بقيام المحرم أعم من أن ترجع الحرمة إلى الفعل أو الترك (وجنايته على الإحرام) بالجر عطف على إجراء أى وكالمكره على جنايته على إحرامه فإنه يرخص له فإن حقه يفوت صورة ومعنى بلا بدل وحق الله تعالى يفوت إلى بدل وهو القضاء (١) ولو قال وجنايته على عبادته لكان أولى ليشمل سائر العبادات واستفيد منه أنه لو أكره على ترك عبادة فالحكم كذلك كما فى التوضيح، ولو قدّم وجنايته على وترك الخائف لكان أولى لتناسب المعطوفات بالعطف على معطوف واحد وهو إجراء (وتناول المضطر مال الغير) بالجر عطف على المكره لا على إجراء لأنه لا إكراه هنا وفى التمثيل به مع التمثيل بإتلافه مال الغير إشارة إلى أن النصوص الدالة على أولوية الأخذ بالعزيمة وإن وردت فى العبادات وفيما يرجع إلى إعزاز الدين لكن حق العباد أيضا كذلك قياسا عليه لما فى ذلك من إظهار التصلب فى الدين ببذل نفسه فى الاجتناب عن المحرمات (وحكمه) أى هذا النوع من الرخصة (أن الأخذ بالعزيمة أولى) لبقاء المحرم والحرمة جميعا (حتى لو صبر كان شهيدا) لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روى أن مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فقال لأحدهما ماتقول فى محمد قال رسول الله قال فما تقول فىّ قال أنت أيضا فخلاه وقال للآخر ماتقول فى محمد قال رسول الله قال فما تقول فىّ قال أنا أصم فأعاد عليه ثلاثا فأعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال «أما الأول فقد أخذ برخصة الله تعالى وأما الثانى فقد صدع بالحق فهنيئا له» كذا فى التلويح (والثانى ما استبيح مع قيام السبب)

---

(١) أى قضاء الحج: هذا ظاهر إذا كانت الجناية الجماع قبل الوقوف أما إذا كانت بتطيب أو لبس كان البدل هو الدم أى ذبح الشاة والله أعلم اهـ.

المحرم الموجب للحرمة (لكن الحكم) وهو الحرمة (تراخى عنه) أى عن السبب إلى زمان زوال العذر فمن حيث إن السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث إن الحكم متراخ غير ثابت فى الحال كان هذا القسم دون الأول (كالمسافر) أى كإفطاره فى رمضان فإن محرم الإفطار وهو مشهود الشهر قائم لكن حرمة الإفطار غير قائمة فرخص له بناء على سبب تراخى حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى ـ فعدّة من أيام أخر ـ (وحكمه الأخذ بالعزيمة أولى) وهو الصوم لقيام السبب ولأن فى العزيمة نوع يسر (لكمال سببه) وهو شهود الشهر (وتردد فى الرخصة) فإن اليسر لم يتعين فى الفطر (فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه) لأن العمل بالرخصة وترك العزيمة إنما شرع لليسر واليسر حاصل فى العزيمة أيضا فالأخذ بالعزيمة موصل إلى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن لليسر (إلا أن يضعفه الصوم) استثناء من قوله والعزيمة أولى فليس له أن يبذل نفسه لاقامة الصوم لأنه يصير قتيلا بالصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا من غير تحصيل المقصود وهو إقامة الحق لأنه أخر عنه نصا ، وأورد عليه بأن النفس عدو الله تعالى وقتل عدو الله واجب فكان ينبغى أن تكون العزيمة أولى ، ورد بأنه فى حق الكافر أما النفس المؤمنة فالمطلوب منعها عما تشتهيه مع بقائها لا قتلها إلى آخر ما فى التقرير وقد كتبنا فى شرحنا على الكنز أن الزاد فى السفر لو كان مشتركا والرفقة مفطرون فالأفضل الفطر موافقة لهم ولا يخفى أن المريض كالمسافر (وأما أتم نوعى المجاز فما وضع عنا) أى سقط عن هذه الأمة ولم يبق مشروعا (من الإصر) بكسر الهمزة الثقل الذى يأصر صاحبه أى يحبسه من الحراك جعله مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة (والأغلال) مثل ما كان فى شرائعهم من الأشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل أو خطأ وقطع الأعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كان فى الشرائع السالفة فمن حيث إنها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة (فسمى ذلك) أى ما وضع عنا (رخصة مجازا لأن الأصل لم يبق مشروعا) أى فى حقنا (والنوع الرابع) من أنواع الرخص (ماسقط عن العباد) بإخراج سببه من أن يكون موجبا للحكم فى محل الرخصة (مع كونه مشروعا فى الجملة) أى فى غير محل الرخصة فمن حيث إنه أسقط كان مجازا إذ ليس فى مقابلته عزيمة ومن حيث إنه مشروع فى الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف القسم الثالث : فالحاصل أن الحكم فى القسم الثانى لم يسقط وإنما تراخى بعذر وفى القسم الثالث سقط ولم يبق مشروعا وفى الرابع سقط مع كونه مشروعا (كقصر الصلاة فى السفر) أى كترك القصر لأن الساقط عن العباد إنما هو الاتمام فى محل السفر مع كون الاتمام مشروعا فى غير السفر فالاتمام رخصة والقصر عزيمة وعامتهم يطلقون على القصر رخصة إسقاط وبعضهم أطلق

عليها العزيمة ، وقد حكى فى غاية البيان اختلاف المشايخ فى كون القصر عزيمة أو رخصة ، وتعقبه فى فتح القدير بأنه غلط لأن من قال رخصة عنى رخصة الإسقاط وهو العزيمة وتسميتها رخصة مجاز ، وهذا بحيث لايخفى على أحدانتهى . ولقائل أن يقول : إذا كان الإتمام فى السفر هو الرخصة لأنه الساقط فينبغى أن يكون رخصة حقيقة لامجازا لأنه فى مقابلة عزيمة وهو القصر ولذا صرح فى فتح القدير بأن تسمية القصر رخصة إنما هو مجاز فالواجب أن لايمثل للنوع الرابع لابالإتمام ولا بالقصر لأن الإتمام رخصة حقيقة لامجازا والقصر ليس برخصة بل عزيمة ولم أر من أوضح هذا المبحث والله أعلم بالحقيقة وإنما كان المشروع هو القصر فى السفر لقول عائشة رضى الله عنها « فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فأقرت فى السفر وزيدت فى الحضر » رواه البخارى (وسقوط حرمة الخمر والميتة فى حق المضطر والمكره) للاستثناء فى الآية إلا ما اضطر رتم فتجب الرخصة ولو مات للعزيمة أثم فإن حرمتها ساقطة ، والفرق بين هذا وبين الثانى أن المحرم قائم فى الثانى وهنا غير قائم للاستثناء ، وأورد عليه ينبغى أن يكون إجراء كلمة الكفر مباحا أيضا للاستثناء - إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان - . وأجيب بأنه استثناء من إلزام الغضب لامن التحريم فغايته أنه يفيد نفى الغضب عن المكره لاعدم الحرمة كذا فى التلويح ، ثم اعلم أن كلامهم هنا صريح فى حل الميتة والخمر عند الاضطرار والإكراه ، وقد حكى فى التلويح فيه خلافا فقال والمختار عند الجمهور أنه مباح والحرمة ساقطة لا أنه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة إبقاء للمهجة على ماذهب إليه البعض انتهى ، وقد حكى اختلاف المشايخ فى فتاوى قاضى خان فيما إذا حلف لايأكل حراما فاضطر إلى ميتة فأكلها ولم يرجح والحق قول الجمهور فلا حنث (وسقوط غسل الرجل فى مدة المسح) لأن غسل الرجل ساقط مادام متخففا مع كونه مشروعا إذا لم يكن متخففا فكان الغسل رخصة والمسح هو العزيمة ويسمى رخصة إسقاط أيضا ، وتعقبهم فى شرح الكنز للزيلعى بأن رخصة الاسقاط لايبقى الأصل مشروعا معها ، وهنا الغسل مشروع بدليل قولهم : لوخاض الماء فانغسل قدماه بطل مسحه فالحق أنه من قبيل رخصة الترفيه الخ ، وهو سهو لأن معنى عدم مشروعية الأصل معها إنما هو عدم الحل لاعدم الصحة بدليل أنه لو أتمّ فى السفر لايحل وهو بالصحة لايخل حيث قعد على رأس ركعتين ، ففى مسألة خوض الماء إنما قالوا الصحة لا الحل فلا تنافى بين كلام الأصوليين والفقهاء وقد أوضحناه غاية الايضاح فى شرحنا على الكنز المسمى بالبحر الرائق :

فصل : فى بيان أسباب الشرائع

أى الأحكام المشروعة وهو باب جليل القدر فى فن الأصول يجب ضبطه وعلمه ، وقدحكوا اختلافا فى أن للأسباب اعتبارا فى الايجاب ، فنهم من قال لا اعتبار مطلقا للقطع فى أنها مضافة إلى إيجاب الله تعالى وحده وأنكره بعضهم فى العبادات خاصة : قال المحقق الهندى فى شرح المغنى والذى ظهرلى أنه لاخلاف فى الحقيقة لأن جميع الناس معترفون بأن الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى لا غير لا يخالف فيه أحد ، ولا خلاف لأحد أيضا فى أن هذه الأسباب معرّفات لحكم الله تعالى لاموجبات بذواتها فلا خلاف إلا فى اللفظ انتهى. (الأمر والنهى وأقسامهما) المتقدمة من كون الأمر مطلقا أو مقيدا ومن كون النهى عن حسى أو شرعى (لطلب الأحكام (١)) . أى المحكوم به وهى العبادات وغيرها ومعناه لطلب أداء الأحكام (المشروعة ولها) أى الأحكام (أسباب) جمع سبب وهو فى اللغة مايمكن التوصل به إلى مقصود ما ، وإنما سميت أسباب الأحكام بها من حيث إنها طرق موصلة إلى الأحكام ، وفى الاصطلاح عبارة عن كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعى على كونه معرفا لحكم شرعى ذكره الهندى ، وظاهر كلامهم أنهم لم يريدوا بالسبب هنا ماأرادوه حين ذكروه مع العلة والشرط والعلامة فإنهم هناك عرفوه بمايكون طريقا إلى الحكم بلا تأثير وقسموا مايطلق عليه اسم السبب إلى حقيقى وغيره فعلم أن السبب هنا أعم من السبب هناك لشمول العلة والسبب إلى هذا ، وفى التوضيح : واعلم أن ماترتب عليه الحكم إن كان شيئا لايدرك العقل تأثيره ولايكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وإن كان بصنعه فإن كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وإن لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فإن العقل لايدرك تأثير لفظ اشتريت فى هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب ، وإن أدرك العقل تأثيره كما ذكرنا فى القياس يخص باسم العلة ، (تضاف) الأحكام (إليها) أى إلى الأسباب (من حدوث العالم) بيان للأسباب (والوقت وملك المال وأيام شهر رمضان والرأس الذى يمونه ويلى عليه ، والبيت والأرض النامية بالخارج تحقيقا أو تقديرا والصلاة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطى) :

---

(١) قوله لطلب الأحكام خبر المبتدأ وهو الأمر وماعطف عليه أى الأمر والنهى إنما يراد بهما طلب الأحكام المشروعة وأداؤها وإنما الخطاب للأداء أفاده الامام البزدوى فى أصوله اه ، وقد أشار إليه الشارح بقوله ومعناه لطلب أداء الأحكام اه .

إلى هنا تم ما قصده من إيراد الأسباب ، ثم شرع فى بيان المسببات على طريق اللف والنشر (للإيمان) عائد إلى الأول يعنى أن سبب وجوب الإيمان بالله تعالى هو حدوث العالم ، أى كون جميع ماسوى الله تعالى من الجواهر والأعراض مسبوقا بالعدم ، وإنما سمى عالما لأنه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولاخفاء فى أن وجوب الإيمان بإيجاب الله تعالى إلا أنه نسب إلى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين ، ومعنى سببية حدوث العالم أنه سبب لوجوب الإيمان الذى هو فعل العبد لا لوجود الصانع أو وحدانيته ، وذلك أن الحادث يدل على أن له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ، ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفى جميع النقصانات ، والمراد بالإيمان التصديق والإقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ماورد به النقل وشهد به العقل وتمامه فى التلويح (والصلاة) متعلق بالوقت : أى سبب وجوب الصلاة الوقت وقد مر تحقيقه فى بحث الأداء المقيد بالوقت (والزكاة) أى سبب وجوبها ملك المال : أى النصاب النامى تحقيقا أو تقديرا لإضافتها إليه فى قوله عليه الصلاة والسلام « هاتوا ربع عشر أموالكم » ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب فى وقت واحد والحول شرط لوجوب الأداء . وأورد عليه أن الوجوب يتكرر بتكرر الحول مع اتحاد المال فعلم أن الحول سبب لا المال ، فأجيب بأن بتجدد الحول يتجدد النماء وتجدد النماء تجدد للمال حكما فيكون تكرار الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط (والصوم) سببه الأيام يعنى أن كل يوم سبب لصومه بمعنى أن الجزء الأول الذى لايتجزأ من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم ، وقدمنا فى بحث المعيار من المقيد بالوقت الاختلاف فيه (وصدقة الفطر) سببها رأس يمونه ويلى عليه والمراد يمونه مؤنة كاملة ويلى عليه ولاية تامة فخرجت الزوجة لأنه لايمونها فى الدواء إذا مرضت ولايلى عليها فى غير مايتعلق بالنكاح ، وفسر أبوعبيدة المؤنة بالقيام بكفايته ، وفسرها غيره بما هو سبب لبقائه ، واستدلوا على سببية الرأس الموصوفة لقوله عليه الصلاة والسلام « أدوا عمن تمونون » وعن إما لانتزاع الحكم عن السبب أو لأن يجب عليه فيؤدى عنه كما فى العاقلة . والثانى باطل لعدم الوجوب على العبد والصبى والكافر فثبت الأول وأيضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس ، والاضافة إلى الفطر يعارضها الاضافة إلى الرأس وهى تحتمل الاستعارة أيضا بخلاف تضاعف الوجوب كذا فى التوضيح وتمامه فى شرحنا على الكنز (والحج) سببه البيت للإضافة ، وأما الوقت والاستطاعة فشرط (والعشر) سببه الأرض النامية بالخارج تحقيقا ، وبهذا الاعتبار هو مؤنة الأرض وباعتبار الخارج عبادة لأن العشر جزء من الخارج فأشبه الزكاة فإنها جزء من النصاب (والخراج) سببه الأرض النامية بالخارج تقديرا وهو التمكن من الزراعة والانتفاع ، وإنما اعتبر التحقيقى فى العشر

والتقديري في الخراج لأن العشر مقدر بجنس الخارج فلابد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري ولهذا كان النماء التقديري إنما يكفي في الخراج الموظف ، وأما خراج المقاسمة فهو كالعشر لابد فيه من حقيقة الخارج . والحاصل أن كلا من العشر والخراج مؤنة للأرض حتى لا تعتبر في المالك الأهلية الكاملة فيجبان في مملوكة الصبي ، ثم باعتبار النماء الحقيقي في العشر هو عبادة ، وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة فالأرض أصل والنماء وصف ، فباعتبار الوصف يتنافيان فلا يجتمعان في سبب واحد هو الأرض النامية ، وعند الشافعي يجب العشر من الأرض الخراجية وإن لم يجب الخراج من الأرض العشرية (والطهارة) سبب وجوبها الصلاة لاضافتها إليها وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها وحققنا في شرح الكنز أن السبب وجوب أداء الصلاة وأن الارادة سبب في النافلة ، وأما الحدث فشرط لوجوب الطهارة ولذا لو توضأ قبل الوجوب وصلى الفرض جازت لأن المعتبر في الشرط حصوله لا تحصيله قالوا وليس الحدث سببا لأن سبب الشيء مايفضي إليه ويلائمه ، والحدث يزيل الطهارة وينافيها ، وتعقبه في التلويح بأنه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي إليه . وأجاب عنه السيرامي بأن الحدث مفض إلى الوجوب والوجوب إلى الوجود والمفضي إلى المفضي إلى الشيء مفض إلى ذلك الشيء فالحدث مفض إلى وجود الطهارة ووجودها مفض إلى زوال الحدث فالحدث مفض إلى زوال نفسه انتهى . (والمعاملات) سبب مشروعيتها تعلق بقاء العالم المقدر أي المحكوم من الله تعالى فاللام للعهد بتعاطيها أي بمباشرتها . فإن قيل البقاء متعلق بها فكانت هي أسبابا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها . أجيب بأن وجودها سبب البقاء وتعلق البقاء بها سبب شرعيتها كذا في التقرير ، والتحقيق أن المعنى أن إرادة الله تعالى بقاء العالم على الوجه الأكمل إلى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك لأن الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء إلى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الأشخاص إذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء إلى أمور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن ، وذلك يفتقر إلى معاونة ومشاركة بين أفراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل إلى الازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر إلى أصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص إذ كل أحد يشتهي مايلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل أمر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (وأسباب العقوبات والحدود) جمع حد وهو عقوبة مقدرة لله تعالى وهي حد الزنا والشرب والسكر والقذف والسرقة وعطفها عليها من عطف الخاص

على العام لشمول العقوبات القصاص والجزية والتعزير (والكفارات) وهي كفارة القتل خطأ والظهار واليمين والإفطار في رمضان عمدا وكفارة قتل الصيد (ما نسبت) العقوبات والكفارات (إليه من قتل) بيان لسبب القصاص وهو القتل عمدا (وزنا) وهو من المحصن سبب للرجم ومن غيره سبب للجلد (وسرقة) وهي سبب لقطع اليد وكذا القذف للمحصن سبب للجلد والشرب سبب للجلد (وأمر) بالجر عطف على قتل أي ومن أمر (دائر بين الحظر والإباحة) بأن يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر يريد به أن السبب يكون على وفق الحكم. فأسباب العقوبات المحضة تكون محظورات محضة ، وأسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون أمورا دائرة بين الحظر والإباحة (كالقتل خطأ) فإنه سبب للكفارة لأنه مباح باعتبار عدم التعمد محظور باعتبار عدم التثبت . وأما القتل عمدا فمحظور محض فلا يصلح سببا للكفارة الدائرة بين عبادة وعقوبة وكذا يمين الغموس كبيرة محضة فلا تصلح سببا للكفارة (والإفطار عمدا) فإنه سبب للكفارة لأنه مباح نظرا إلى أنه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور لكونه جناية على العبادة ولم يذكر سبب كفارة اليمين ، ومقتضى كلامه أن يكون سببها اليمين لأنها تنسب إليها يقال كفارة اليمين ، فيقتضي أن تكون دائرة بين الحظر والإباحة وقد سبق أن سببها الحنث ولذا لا يجوز التعجيل عندنا قبله . وأجاب في التلويح بأن الكلام هنا مبني على السببية المجازية لأنها أظهر وأشهر حتى ذكر صاحب الكشف أن سبب الكفارة هو اليمين بلا خلاف لإضافتها إليها إلا أنها سبب بصفة كونها مقصودة لأنها الدائرة بين الحظر والإباحة لا الغموس ، وشرط وجوبها فوات البر لأن الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى ، والكفارة خلف عن البر ليصير كأنه لم يفت ، فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والأصل واليمين وإن انعدمت بعد الحنث في حق الأصل أعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الأصل والخلف واحد انتهى (وإنما يعرف السبب بنسبة الحكم إليه) أي بإضافة الحكم إلى السبب يعني في كلام الشارع ، ولذا قال في فتح القدير في بحث الطهارة السببية إنما تثبت بدليل الجعل لا بمجرد التجويز انتهى . (وتعلقه به) أي تعلق الحكم بالسبب (لأن الأصل في إضافة الشيء أن يكون) الشيء المضاف إليه (سببا له) أي للمضاف لأنها للاختصاص وأقوى وجوهه بالسببية (وإنما يضاف) الشيء (إلى الشرط مجازا) بجامع أن الحكم متوقف عليه كتوقفه على سببه (كصدقة الفطر) من إضافة الشيء إلى شرطه أي شرط وجوبه وهو يوم العيد لا شرط صحته بدليل جواز التعجيل قبله بعد السبب (وحجة الإسلام) لأن الإسلام شرط وجوبها وصحتها ، والسبب البيت بقوله تعالى ـ حج البيت ـ ؛

ثم اعلم أنه لامخالفة بين المتقدمين والمتأخرين فى أسباب العبادات فالمتقدمون لما قالوا أسبابها نعم الله تعالى علينا شكرا لها فإنما أرادوا الأسباب الحقيقية، والمتأخرون لما ذكروا الأسباب المذكورة هنا من الوقت وغيره إنما أرادوا الأسباب الظاهرية وحينئذ فلا محل لترجيح ابن الهمام فى التحرير من أن الأوجه مذهب جماعة أن السبب للصلاة توالى النعم المفضية فى العقل إلى وجوب الشكر غير أنه قدر ما اعتبر منها مسببابه، أما الوقت فجدير به العلامة انتهى :

باب بيان أقسام السنة

شروع فى الأصل الثانى من الأصول الأربعة للأحكام، وهى فى اللغة الطريقة المعتادة، وفى الأصول قوله عليه الصلاة والسلام وفعله وتقريره، وهو سكوته عند أمر يعاينه من مسلم وطريقة الصحابة، وفى الفقه ماتقدم فى بحث العزيمة مما واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم مع الترك أحيانا بلاعذر ولما كانت فى الأصول تطلق على ماذكرنا اختار لفظ السنة دون الحديث والخبر لاختصاصهما بالقول (والأقسام التى سبق ذكرها) للكتاب من الخاص وأخواته والظاهر وأخواته ومقابلها والحقيقة وأخواتها والعبارة وأخواتها التى مبلغها عشرون قسما ومن القسم الشامل للكل التى صارت به الأقسام ثمانين قسما بالاعتبار (ثابتة فى السنة) أى فى قسم منها وهو الخبر لأن قول النبى عليه الصلاة والسلام حجة كالكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة فتجرى فيه هذه الأقسام أيضا وبيانها فى الكتاب العزيز بيان فيها لأنها فرع الكتاب فى الحجية فلايحتاج إلى إعادتها (وهذا الباب لبيان مايختص به السنن) لأنه المحتاج إلى بيانه فيه (وذلك) أى مايختص به بالاستقراء (أربعة أقسام : الأول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم) . الثانى فى الانقطاع . الثالث فى محل الخبر الذى جعل الخبر فيه حجة . الرابع فى بيان تفسير الخبر والكل راجعة إلى بيان الاتصال بالنبى عليه الصلاة والسلام وهو مايختص به السنن كما أشار إليه فى التوضيح :

ثم اعلم أن حجية السنة ضرورية دينية ويتوقف العلم بحقيقتها، وهى المتن على طريق وصوله إلينا وهو السند وهو الإخبار عنه بأنه حدّث به فلان أو خلق كثير وهو خبر وإنشاء وسيأتى تعريفهما وبيان أقسام الخبر فى المبحث الرابع وسيأتى أيضا الكلام على عصمته عليه الصلاة والسلام فى بيان أفعاله، ثم الخبر ينقسم باعتبار إلى متواتر وآحاد وأشار إلى بيانهما بقوله (وهو) أى كيفية الاتصال بنا (إما أن يكون كاملا) بلا شبهة كالسماع منه مشافهة (وهو) أى الكامل (كالمتواتر) أدخله كاف التشبيه لأن للكامل فردا آخر وهو

السماع منه مشافهة وهو أقوى من المتواتر لأن سماع الكلام مع معاينة المتكلم أقرب إلى الفهم كما أشار إليه في التقرير (وهو) في اللغة من التواتر وهو تتابع أشياء بينها مهلة، وفي الاصطلاح الخبر (الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب) شرط فيه أمرين الأول عدم إحصاء العدد وفسره في التلويح بما لا يدخل تحت الضبط وفسره الهندي بما لا يحصى عددهم عادة لكثرتهم لا أنه لا يمكن إحصاؤه فإنه ليس بشرط انتهى وهذا الشرط مختلف فيه فاختاره المصنف تبعا لفخر الإسلام وعند الجمهور ليس بشرط فإن الحجاج أو أهل جامع إذا أخبروا عن واقعة منعتهم من إقامة الحج والصلاة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين كذا في التقرير وهو الحق كما في التحرير، وعلى كل من القوانين لا يشترط في التواتر عدد معين خلافا للبعض والقول به قول بلا دليل كما في التلويح، وفي التقرير والصحيح أنه لا ينحصر في عدد، وضابطه ما حصل العلم به عنده وأقل عدد يحصل به العلم معلوم لله وغير معلوم لنا انتهى. الثاني عدم إمكان تواطئهم أي توافقهم على الكذب وهو تفسير للكثرة بمعنى أن المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو أخبر جمع غير محصور مما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الأغراض لا يكون متواترا وهو شرط متفق عليه. ولذا اختار في التحرير أن المتواتر خبر جماعة يفيد العلم لا بالقرائن المنفصلة ولم يشترط المصنف العدالة والإسلام في المخبرين لأنه ليس بشرط فيه حتى لو أخبر جمع غير محصورين من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين، وأما مثل خبر اليهود بقتل عيسى وتأبيد دين موسى عليهما الصلاة والسلام فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد كذا في التلويح واختاره في التحرير وترك المصنف قيدين لا بد منهما في المتواتر: أحدهما أن يكون مستندا إلى الحس سمعا أو غيره حتى لو اتفق أهل إقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان كذا في التلويح وجزم به في التحرير: ثانيهما شرط في المستمع وهو أن يكون المستمع متأهلا لقبول العلم بما أخبر به مع عدم علمه بذلك قبله لئلا يلزم تحصيل الحاصل كذا في التقرير.

ثم اعلم أنهم جعلوا مورد القسمة الخبر مع أن السنة مشتملة على غيره من الأمر والنهي والفعل فإنها تنقل بالطرق المذكورة وأجاب عنه في التلويح بأن المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الأمر والنهي به أن الإخبار بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواتر انتهى ومعنى اتصاف الفعل به أن الإخبار بكونه فعله متواتر (ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوله كآخره ووسطه كطرفيه) وحاصله أنه يشترط في المتواتر استواء الطرفين والوسط في أنه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه (كنقل القرآن والصلوات الخمس)

وأعداد الركعات ومقادير الزكاة وأروش الجنايات وأعداد الطواف والوقوف بعرفات ، كذا فى التقرير (وأنه) أى المتواتر (يوجب علم اليقين) أى علما يقينيا كذا فسره الجلالان وفى ضياء الحلوم : اليقين زوال الشك (كالعيان علما ضروريا) لأنا نجد من أنفسنا العلم الضرورى بالبلاد النائية كمكة وبغداد والأمم الخالية كالأنبياء والأولياء بحيث لا يحتمل النقيض أصلا وماذاك إلا بالإخبار وفسر العلم الضرورى من المتواتر فى التلويح بما لا يفتقر إلى تركيب الحجة حتى إنه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافى ذلك كما فى بعض الضروريات انتهى .

وفى المواقف العلم الحادث ينقسم إلى ضرورى ومكتسب ، فالضرورى قال القاضى هو الذى يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلا وتلخيصه مالا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق والبديهى ما يثبت بمجرد العقل فهو أخص من الضرورى والكسبى يقابل الضرورى والنظرى ما يتضمنه النظر الصحيح وتمامه فيه ، وفى التقرير من زعم أن العلم ضرورى للمتواتر وهو الجمهور لم يشترط سبق العلم بهذه الأمور يعنى شرائطه لأن العلم عنده حاصل عند خبر التواتر بخلق الله تعالى فإن خلق العلم له علم أن الخبر مشتمل على هذه الشروط وإن لم يخلق له العلم علم إخلال هذه الشروط أو بعضها فضابط العلم بحصول هذه الشروط عنده حصول العلم بخبر التواتر لأن ضابط حصول العلم بخبر التواتر سبق حصول العلم بهذه الشروط انتهى ، وفسر الهندى الضرورى عند الجمهور بالحاصل من غير نظر وفكر ، وفسره الغزالى بمعنى عدم الحاجة إلى الشعور بالواسطة انتهى . وفى التحرير وينقسم المتواتر إلى ما يفيد العلم بموضوع فى أخبار الآحاد وغير موضوع فى شيء منها ، بل يعلم عندها بالعادة كأخبار على وعبد الله بن جعفر يحصل عندها علم الشجاعة والسخاء ولا شيء منها يدل على السجية ضمنا إذ ليس الجود جزء مفهوم إعطاء آلاف ولا الشجاعة جزء مفهوم قتل آحاد مخصوصين ولا التزاما إلا بالمعنى الأعم لجواز تعقل قاتل ألفا بلا خطور معنى الشجاعة الخ (أو يكون) بالنصب عطف على يكون المنصوب بأن أى يكون كيفية الاتصال (اتصالا فيه شبهة صورة) لكونه آحادا فى الأصل معنى لا معنى لأن الأمة قد تلقته بالقبول كالمشهور (وهو ما كان من الآحاد فى الأصل) وهم القرن الأول أى الصحابة (ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثانى ومن بعدهم) أى القرن الثالث ولذا قال فى التقرير والعبرة للاشتهار فى القرن الثانى والثالث لا القرون التى بعدها فإن عامة أخبار الآحاد اشتهرت فى هذه القرون ، ولا تسمى مشهورة حتى لا تجوز الزيادة بها على الكتاب كخبر الفاتحة انتهى .

وعرف المشهور فى التحرير بما كان آحاد الأصل متواترا فى القرن الثانى والثالث مع قبول الأمة وهو قسم من المتواتر عند الجصاص وعامتهم قسيم، والمتواتر عند الجصاص ماأفاد العلم بمضمون الخبر ضرورة أو نظرا وهو المشهور انتهى (وأنه) أى المشهور (يوجب علم الطمأنينة) وهى زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته فإن كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله، كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعدما يشاهدها وإليه الإشارة بقوله تعالى - ولكن ليطمئن قلبى - وإن كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد هنا: وحاصله سكون النفس من الاضطراب لشبهة إلا عند ملاحظة كونه آحاد الأصل فيفيد حكما دون اليقين وفوق أصل الظن انتهى، وحاصله أن العلم به استدلالى وصار حجة للعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا لكن لا يكفر جاحده لأن جحوده لا يؤدى إلى تكذيبه عليه الصلاة والسلام لأنه لم يسمع منه عدد لا يتوهم تواطؤهم على الكذب بل يؤدى إلى تخطئة العلماء وهى ليست بكفر بل بدعة وضلالة كذا فى التقرير، وفى التحرير قيل يكفر بجحده عند الجصاص والحق الاتفاق على عدمه لأحادية أصله فلم يكن تكذيبا له عليه الصلاة والسلام (أو يكون) اتصاله بنا (اتصالا فيه شبهة صورة) وهو ظاهر (ومعنى) حيث لم تتلقه الأمة بالقبول (كخبر الواحد) وهو علم على هذا النوع من الأخبار فلا يراعى فيه المعنى فسقط ما يقال كيف قال (وهو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر) وحاصله أنه ما ليس واحدا من المتواتر والمشهور كما فى التحرير وقوله لا عبرة للعدد فيه رد لقول من فرق بين الواحد والاثنين فصاعدا فقبل الثانى دون الأول وقوله والمتواتر مستغنى عنه لأن ما كان دون المشهور فهو دون المتواتر بالضرورة كذا فى التقرير (وأنه) أى خبر الواحد (يوجب العمل) لإفادته غلبة الظن بالصدق عند استجماع شرائطه وهى كافية لوجوب العمل (دون علم اليقين) أى ولا يوجب علما يقينيا وهو مذهب أكثر العلماء وجميع الفقهاء (بالكتاب) دليل وجوب العمل وهو قوله تعالى - فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون - وفسر الجلالان(١) لولا بهلا والفرقة القبيلة والطائفة الجماعة والضمير فى ليتفقهوا عائد إلى الماكثين ولعلهم يحذرون أى عقاب الله تعالى بامتثال أمره ونهيه،

---

(١) قوله الجلالان: أى السيوطى والمحلى، ولا يخفى أن المراد الجلال السيوطى لأنه فسر النصف الأول من القرآن والمحلى النصف الثانى، فاشتهر المجموع بالجلالين، فلذا تسامح الشارح ونسبه للجلالين أى للكتاب المشهور بذلك اهـ.

وذكر فى التلويح أن لعل هنا للطلب وللإيجاب لامتناع الترجى على الله تعالى ، والطائفة بعض من الفرقة واحد أو اثنان إذ الفرقة هى الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد التواتر فدل على أن قول الواحد يوجب الحذر وقد يجاب أن المراد الفتوى فى الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة أن المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لأنه ظنى وللمجتهد فيه مساغ ومجال على أن كون لعل للإيجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وإن كان عاما إلا أنه خص بالإجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة انتهى ، وقد يقال إن لعل هنا إنما كانت للطلب بقرينة ماقبله وهو الأمر بالإنذار فإن وجوب الإنذار إنما كان لطلب الحذر والإنذار الاخبار المخوّف عند الرجوع كذا فى التقرير (والسنة) وهو أنه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الأفراد من أصحابه إلى الآفاق لتبليغ الأحكام وإيجاب قبولها على الأنام ، وهذا أولى من الاستدلال بقبول خبر بريرة وغيرها فى الصدقة والهدية لجواز أن يحصل للنبى عليه الصلاة والسلام علم بصدقها على أنه إنما يدل على القبول دون وجوبه (والإجماع) وهو أنه نقل عن الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به فى الوقائع المختلفة التى لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة بإجماعهم كالقول الصريح ، وقد دل سياق الأخبار على أن العمل فى تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من إنكارهم بعض أخبار الآحاد إنما كان عند قصور فى إفادة الظن ووقوع ريبة فى الصدق (والمعقول) وهو أن المتواتر لا يوجد فى كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الأحكام (وقيل) قائله القاشانى وابن داود والروافض وجماعة من المتكلمين ، وبعض المحدثين ومنهم أحمد بن حنبل وداود الظاهرى (لا عمل إلا عن علم بالنص) وهو قوله تعالى ـ ولا تقف ماليس لك به علم ـ أى لا تتبعه من قفا يقفو وهو الاتباع (فلا يوجب) خبر الواحد (العمل) لأنه لا يوجب العلم هذا قول من قدمناه إلا أهل الحديث لكن أخرجوا المعاملات منه فإن خبر الواحد فيها يوجب العلم قالوا لعجزنا عن إظهار كل حق لنا بطريق لا شبهة فيه وكذا الرأى إن كان متمسكا به فى الأحكام عندهم للضرورة (أو يوجب العلم) هذا قول أحمد ومن تابعه فعندهم الأخبار التى حكم أهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين لكن توجب علما ضروريا عند أحمد واستدلاليا عند داود (لانتفاء اللازم) تعليل لعدم وجوبه العمل يعنى أن العلم لازم للعمل وانتفاء اللازم مستلزم انتفاء الملزوم (أو لثبوت الملزوم) تعليل لوجوب العلم يعنى أن العمل يستلزم العلم والعمل ثابت بالاتفاق فكذا العلم لئلا يلزم وجود الملزوم بدون اللازم ، وهذا على قول من قال إنه يوجب علما استدلاليا فإن ما كان ثبوته بالملازمة فهو استدلالى والجواب عن الآية أن نمنع أن المراد بها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل فيما يكون المطلوب منه العلم يقينا من أصول الدين ، وقيل المراد من قوله ولا تقف

منع الشاهد من جزم الشهادة إلا بما يتحقق على أنا ما اتبعنا الظن فى خبر الواحد بل اتبعنا الدليل الذى يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع كما فى التقرير .

ثم اعلم أن قولنا إن خبر الواحد يفيد العمل دون العلم بمفهومه يشمل ما رواه البخارى ومسلم فرويهما مظنون كمروى غيرهما ، وجزم ابن الصلاح وجماعة بأنه مقطوع بصحته لأن الاجماع على قبوله وإن كان عن ظنون فظن معصوم والأكثر على خلافه وتمامه فى التحرير (والراوى إن عرف بالفقه والتقدم فى الاجتهاد) تقسيم للخبر بحسب الراوى . وحاصله أن الراوى إما معروف بالرواية أو مجهول ، أما المعروف فإن كان معروفا بالفقه يقبل مطلقا وإلا فإن وافق قياسا ماقبل وإلا لا ، وأما المجهول فإما أن يظهر حديثه فى القرن الثانى أولا فإن لم يظهر جاز العمل به فى القرن الثالث لا بعده ، وإن ظهر فإما أن يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل أو يردوه فلا يقبل أوسكتوا عنه فيقبل أو يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فإن وافق قياسا قبل وإلا فلا كذا فى التلويح ، وفى التحرير أن هذا تقسيم للراوى عنه عليه الصلاة والسلام بلا واسطة وليس يلزم صحابيا لأنه من صحبه مدة على وجه الأخذ والتبع على ما يأتى (كالخلفاء الراشدين) وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم (والعبادلة) جمع عبدل لغة فى عبد . قال الكرمانى : وهم أربعة عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وأما قول الجوهرى فى الصحاح بدل بن العاص بن مسعود فمردود عليه لأنه مناف لما قال أعلام المحدثين كالامام أحمد بن حنبل وغيرهم وهم أهل هذا الشأن والرجوع فيه إليهم انتهى ، ورده فى فتح القدير بأن الحق دخول عبدالله بن مسعود فيهم لأن هذا الاسم غلب على من اشتهر بالفقه والفتوى من الصحابة وابن مسعود أولى بذلك لتقدمه وملازمته له عليه الصلاة والسلام ، وعلى هذا يدخل تحته كل من اشتهر بالفقه كزيد بن ثابت ، وأبى بن كعب ، ومعاذ بن جبل ، وعائشة رضى الله عنهم (كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك) أطلقه فشمل ما إذا كانت علة القياس ثبتت بنص أولا فإن الخبر مقدم مطلقا لأن الخبر يقين بأصله من حيث إنه قول الرسول عليه الصلاة والسلام لايحتمل الخطأ وإنما الشبهة فى عارض النقل بحيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل بأصله وعلى تقدير ثبوت العلية قطعا احتمل أن يكون خصوص الأصل شرطا لثبوت الحكم أو خصوصية الفرع مانعا عنه ولأن ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وإن كانت آحادها غير متواترة فيكون إجماعا (وإن عرف) الراوى (بالعدالة دون الفقه كأنس وأبى هريرة) وسلمان وبلال ولابد أن يقول عرف بالعدالة والضبط كما فى التحرير فإن مجرد العدالة لا يكفى فى الصحة وفى التحرير وأبو هريرة

فقيه انتهى يعنى فلا يصح إدخاله فى هذا القسم ، وسيأتى أيضا (إن وافق حديثه القياس عمل به وإن خالفه لم يترك) الحديث (إلا لضرورة) لأن النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فإذا قصر فقه الراوى لم يؤمن من أن يذهب شىء من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس ، والمراد بالضرورة أن يخالف جميع الأقيسة فحينئذ يترك العمل به ، وفى قوله : إلا لضرورة لطف ورعاية أدب ، قال فخر الإسلام : وإنما نعنى بماقلنا قصورا عند المقابلة بفقه الحديث فأما الازدراء بهم فمعاذ الله من ذلك فإن محمدا رحمه الله حكى عن أبى حنيفة فى غير موضع أنه احتج بمذهب أنس بن مالك رضى الله عنه وقلده فما ظنك فى أبى هريرة رضى الله عنه حتى إن المذهب عند أصحابنا أن لا يرد حديث أمثالهم إلا إذا انسد باب الرأى والقياس انتهى ، وقيد الأقيسة فى التلويح بالتى لا يكون ثبوت أصلها بخبر راو غير معروف بالفقه ، ومفهومه أنه إذا كان ثبوت أصلها كذلك لا يترك الحديث وهو ظاهر (كحديث المصراة (١)) من صرّيته (٢) جمعته والمراد الشاة التى جمع اللبن فى ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشترى كثيرة اللبن ، وقول صدر الشريعة ليظنها المشترى سمينا فيه نظر والمحفلة بمعناها . روى أبو هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « لا تصروا (٣) الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر » ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح أن تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وقوله تعالى - فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم - وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلاة والسلام « من أعتق شقصا له فى عبد قوّم عليه نصيب شريكه إن كان موسرا » وكلاهما ثابت بالإجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين فإن قيل الحيل فليكن ردّ هذا الحديث بناء على مخالفته الكتاب والسنة والإجماع ، ولا نزاع فى ذلك . أجيب بأن هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر أنه تصرف فى ملك الغير بلا رضى لأن البائع إنما رضى بحلب الشاة على تقدير أن يكون ملكا للمشترى فيثبت فيها الضمان بالمثل أو بالقيمة قياسا على صورة العدوان الصريح كذا فى التلويح ، وذكر القاضى أبو زيد فى الأسرار أن هذا

---

(١) قوله المصراة . فى القاموس : يقال ناقة مصرة وشاة مصراة اه .

(٢) قوله من صريته . فى القاموس : صرّ الناقة يصرها بالضم صرا شدّ ضرعها أو هى من صرى يصرى اه . فقول الشارح من صرتيه من الثانى كما لا يخفى ، فعلى الأول يكون صحيحا وعلى الثانى معتلا كزكى فيكون فى الحديث بضم التاء وفتح الصاد بوزن تزكوا .

(٣) قوله لا تصروا بضم التاء وفتح الصاد بوزن تزكوا فعل معتل مسند للجماعة .

الحديث مخالف للقياس من وجوه أخر : منها أنه أوجب ردّ صاع من تمر بمقابلة الذي يحلب بعد الشراء والقبض واللبن بعدهما لا يكون مضمونا على المشتري لأنه فرع ملكه فلا يضمن بالتعدي لعدم التعدي ولا بعقد لأن ضمان العقد يثبت بالقبض ، ألا ترى أنه لا يضمن اللبن الذي يحدث بعد القبض وكذا الذي حدث عند العقد ثم حلب بعد القبض لأن الذي كان عند العقد لم يكن مالا لكونه باطنا ولئن كان مالا كان صفة للشاة فلا يكون له حصة من الثمن مالم يزايل الأصل ولو زال قبل القبض لم يسقط شيء من الثمن فكذا بعده ولئن جاز أن يقابله الضمان فينبغي أن يسقط البائع حقه من الثمن إن كان ضمان عقد ولئن كان ضمان التعدي وجب أن يضمن بالمثل أو القيمة ، أما الصاع من التمر بلا تقويم قلّ اللبن أوكثر فلا وجه له في الشرع انتهى ، وأما الحكم في المذهب عندنا فقد حرره السيرامي فقال من اشترى مصراة على أنها لبون فالبيع فاسد في رواية الأسرار وبه أخذ الكرخي لأنه بيع بشرط وجائز في رواية الطحاوي لأنه بيع بوصف مرغوب فلم يكن شرطا في الحقيقة كالشراء بشرط السلامة ، فلو حلبها فلم يجدها لبونا أخذها بالقيمة على رواية الأسرار ، ولا رجوع بالنقصان لعدم العيب وأخذها بالثمن على رواية الطحاوي ورجع بالنقصان لتحقق العيب بفوات الوصف المرغوب وامتناع الرد لثبوت الزيادة المنفصلة المتولدة من المبيع ، ولو اشتراها بغير شرط وفي ظنه أنها لبون ثم حلبها فلم تكن لبونا فالبيع جائز اتفاقا ولا رجوع بشيء إلا على رواية الطحاوي لكونه عيبا انتهى ، وفي فتح القدير لو اختيرت رواية الطحاوي للفتوى كان حسنا لغرور المشتري بالتصرية ، ولو اغترّ بقول البائع هي حلوب فتبين خلافه بعد الولادة يرجع فكذلك هنا انتهى ، وما ذكره الأكمل في شرح المشارق أن التصرية ليست بعيب عندنا إنما هو على رواية الكرخي .

ثم اعلم أن اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس مذهب عيسى بن أبان واختاره القاضي أبو زيد وخرج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه أكثر المتأخرين ، وأما عند الكرخي ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر بل يقبل خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس. قال أبو اليسر : وإليه مال كثير من العلماء لأن التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم ، والظاهر أنه يروي كما سمع والدليل على صحته أن عمر رضي الله عنه قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وإن كان مخالفا للقياس لأن الجنين إن كان حيا وجبت الدية كاملة وإن كان ميتا فلا يجب فيه شيء وقبل خبر الضحاك في توريث المرأة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك لأن الميراث يثبت بملكه قبل الموت والزوج لا يملك الدية قبل الموت ومعلوم أنهما

لم يكونا من فقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة ولم ينقل هذا التفصيل عن أصحابنا بدليل أنهم عملوا بخبر أبى هريرة فى الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا مع أنه مخالف للقياس حتى قال أبو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط فقه الراوى للتقديم فثبت أنه مستحدث . وأجاب عن حديث المصراة والعرية ونحوهما أن ترك أصحابنا العمل لمخالفتها الكتاب وهو ماتلونا والسنة وإجماع المتقدمين لا لعدم فقه الراوى على أنا لا نسلم أن أباهريرة لم يكن فقيها بل كان ولم يعدم شيئا من أسباب الاجتهاد وقد كان يفتى فى زمن الصحابة وما كان يفتى فى ذلك الزمان إلا مجتهد فلا وجه لرد حديثه وهذا وإن كان فيه حفظ لجانب أبى هريرة ففيه ترك الحفظ لجانب على وابن عباس وعائشة رضى الله عنهم فإنهم ردوا خبر أبى هريرة الوضوء مما مسته النار كذا فى التقرير، ورده فى التلويح بقوله وماروى من استبعاد ابن عباس خبر أبى هريرة فى الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعادا للخبر لظهور خلافه انتهى وكذا فى التحرير مرجحا لتقديم الخبر على القياس مطلقا كما هو قول الأكثر فالحق تقديمه عندنا على القياس مطلقا، وبه يبطل قول المتعصبين إن الحنفية أصحاب الرأى (وإن كان) الراوى (مجهولا) فسره فخر الإسلام بالمجهول فى رواية الحديث للاحتراز عن مجهول النسب فإنها غير مانعة من قبول حديثه كذا فى التقرير (لم يعرف إلا بحديث أوحديثين) ذهب بعضهم إلى أن هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط إذ معلوم مهما لابأس بكونه منفردا بحديث أوحديثين، وأورد عليه أن عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والأحاديث الواردة فى فضائلهم . أجيب بأن الجزم بالعدالة تختص بمن اشتهر بالصحبة والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول كذا فى التلويح، وسيأتى بيان الصحابى فى بحث المرسل إن شاء الله تعالى (كوابصة بن معبد) بالصاد المهملة فإنه روى أن رجلا صلى خلف الصفوف وحده فأمره النبى صلى الله عليه وسلم بالإعادة كذا فى التقرير، وحكمه عندنا الكراهة لغير عذر (فإن روى عنه السلف) وشهدوا له بصحة الحديث (أو اختلفوا فيه) أى فى قبول حديثه بأن قبل البعض ورد البعض، وقيده فخر الإسلام وغيره بأن ينقل الثقاة عنه ويوافق القياس فإن فات أحدهما لايقبل، ومثال ما اختلفوا فيه ووجد الشرطان حديث معقل بن سنان فى بروع مات عنها هلال بن مرة وماسمى لها مهرا ومادخل فقضى عليه الصلاة والسلام بمهر مثل نسائهم فقبله ابن مسعود ورده على رضى الله عنهما وقال: مانصنع بقول أعرابى بوال على عقبيه، قال شمس الأئمة الكردى إن من عادة العرب الجلوس محتبيا فإذا بال يقع البول على عقبيه وهذا لبيان قلة احتياط الأعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن من على رضى الله عنه وقد روى عنه الثقاة كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم، فعملنا به لما وافق القياس

عندنا فإن الموت كالدخول بدليل وجوب العدة فى الموت ولم يعمل به الشافعى لما خالف القياس عنده كذا فى التوضيح معنى أن المعقود عليه عاد سليما إليها كما لو طلقها قبل الدخول بها، وفى الصحاح بروع أصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح لأنه ليس فى الكلام فعول إلا خروع وعتود اسم واد انتهى، وتعقبهم فى التحرير فى هذا المثال بأن عمل ابن مسعود كان بالرأى غير أنه سر برواية الموافق لرأيه من إلحاق الموت بالدخول وهو أعم من القبول لجواز اعتباره كالمتابعات إلا أن ينقل أنه بعد أن استدل به وهذا نظر فى المثال غير قادح فى الأصل انتهى: (أو سكتوا عن الطعن) أى عن الرد بعد ما بلغهم الحديث فكذلك لأن السكوت فى موضع الحاجة إلى البيان بيان فإن الحاجة داعية إلى بيان البطلان إن كان باطلا لأن السلف لا يتهم بالتقصير والسكوت عما يعرفون بطلانه تقصير فإذا سكتوا كان ذلك بيان أنه مقبول (صار كالمعروف) أى صار المجهول كالراوى المعروف (وإن لم يظهر من السلف إلا الرد كان مستنكرا) أى يسمى مستنكرا ومنكرا (فلا يقبل) لأنهم كما لا يتهمون برد الحديث الثابت لا يتهمون بترك العمل به فاتفاقهم على الرد دليل على اتهامهم إياه فى هذه الرواية كحديث فاطمة بنت قيس أنه عليه الصلاة والسلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت حفظت أم نسيت، قال عيسى بن أبان أراد بالكتاب السنة والقياس لأن ثبوته بهما حيث قال تعالى - فاعتبروا - وحديث معاذ رضى الله عنه فى القياس مشهور وقال بعضهم أراد بالكتاب قوله - أسكنوهن - وبالسنة ما قال سمعت النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى مادامت فى العدة» وفى التلويح لقائل أن يقول هو مما قبله ابن عباس رضى الله عنهما وقال به الحسن وعطاء والشعبى وأحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم إلا أن يجعل للأكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة انتهى: وحاصله أن حديث فاطمة من قبيل الشاذ لا يعمل به وتمام أبحاثه فى فتح القدير من النفقات (وإن لم يظهر) حديثه (فى السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به) لأن العدالة أصل فى ذلك الزمان وهو الصدر الأول فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق فى خبره وباعتبار أنه لم يظهر فى السلف تمكن فيه تهمة فيجوز العمل به إذا وافق القياس على وجه حسن الظن به (ولا يجب) العمل به شرعا لأن الوجوب لا يثبت بمثله من الطريق الضعيف وأورد عليه أنه لو وافق القياس كان الجواز بالقياس فما فائدة الجواز به. وأجيب جواز إضافة الحكم إليه حتى لا يتمكن ما فى القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا إلى الحديث كذا فى التقرير، ثم اعلم أن جواز العمل به إنما هو فى قرن الصحابة والتابعين وتابعيهم للحديث «خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم

ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب » أما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب ، فلما صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا لاختلاف العهد كذا فى التوضيح (وإنما جعل الخبر حجة بشرائط فى الراوى) هى من صفاته كذا ذكره فخر الإسلام وإنما قيد به لأن ماذكر قبله من كونه معروفا أو مجهولا ليس بصفة حقيقة وإن كان له تعلق به لأن المعرفة والجهل قائمان بغيره (وهى أربعة) بالاستقراء الأول (العقل) وهو عند الحكماء مشترك فإنه يقال للجوهر المجرد الذى ليس بمتعلق بجسم لتدبيره وتصرفه فيه ولقوى النفس الإنسانية بحسب تكميل جوهرها ، فمنها قوة استعدادية وهى التى من شأنها قبول المعقولات الأولى وتسمى عقلا هيولانيا ، ومنها قوة أخرى يحصل لها عند حصول المعقولات الأولى لها فتهيأ لاكتساب الفكريات وتسمى عقلا بالملكة ، ومنها قوة أخرى وهى التى لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهدة متى شاء من غير افتقار إلى كسب ويسمى عقلا بالفعل ويقال لحصول المعقولات بالفعل شاهدة متمثلة فى الذهن عقلا مستفادا والذى تقرر عليه رأى أكثر الفقهاء من أصحابنا ما ذكره المصنف ذكره الهندى (وهو نور) أى قوة شبيهة بالنور فى أنه بها يحصل الإدراك ، ويحتمل أن يراد بالنور المنور وهو الجوهر المجرد الذى هو أول المخلوقات ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فإنهم جعلوا العقل من صفات الراوى والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ، ويحتمل أن يراد به الأثر الغامض من هذا الجوهر على نفس الإنسان كما ذكره الحكماء من أن العقل الفعال هو الذى يؤثر فى النفس ويعدها للإدراك ، وحال نفوسنا بالإضافة إليه حال إبصارنا بالنسبة إلى الشمس فكما أن بإضاءة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بإضاءة نوره تدرك المعقولات كذا فى التلويح (يضىء) أى يصير ذا ضوء (به) أى بذلك النور (طريق) فاعل يضىء (يبتدأ به) أى بذلك الطريق والمراد به الأفكار وترتيب المبادئ الموصلة إلى المطالب ومعنى إضاءتها صيرورتها بحيث يهتدى القلب إليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا إلى المطلوب (من حيث ينتهى إليه) متعلق بيبتدأ والضمير فى إليه عائد إلى حيث أى من محل ينتهى إليه (درك الحواس) أى إدراكه فلزم من هذه العبارة أن نهاية درك الحواس بداية درك العقل ، وقد ذكروا أن بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس فى إحدى الحواس الخمس الظاهرة وهى اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ولا خفاء أن المرتسم فيها صورة المحسوس لا نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس فى الحواس الباطنة والمشهور أنها خمس وتفاصيلها فى التوضيح والتلويح ، ثم قال فى التلويح ثم الظاهر أن معنى التعريف المذكور ليس ماذكره المصنف وغيره من الشارحين وأنه لا يحتاج إلى هذا التطويل وأن عود الضمير إلى حيث وهو لازم الظرفية مما لا يعهد فى العربية بل المراد أن العقل نور يضىء به الطريق الذى يبتدأ به فى الإدراكات من جهة أنها

إدراك الحواس إلى ذلك الطريق بمعنى أنه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق إدراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فإن طريق إدراك المحسوسات مما يسلكه العلماء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج إلى العقل الذى نحن بصدده ، ثم إذا انتهى ذلك الطريق وأريد سلوك طريق إدراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهى نور للنفس به تهتدى إلى سلوك بمنزلة نور الشمس فى إدراك المبصرات فإذا ابتدأ الإنسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ماينبغى يبتدأ المطلوب للقلب بفيض الملك العلام انتهى ، وأورد على التعريف فى التقرير بأنه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة أو مراتب فإنا لو استدلينا (١) من وجود العالم أنه له صانعا عالما فقد نطلب بعد ذلك أن علمه عين ذاته أو غيره أو لا هذا ولا ذاك ، والحق أن التعريف إنما يتأتى فيما له صورة محسوسة ، وأما تعريفه على الإطلاق فهو قوة نفسانية يدرك بها الإنسان حقائق الأمور انتهى (فيتبدى) أى يظهر (المطلوب للقلب) المسمى بالنفس الناطقة (فيدركه) أى يدرك القلب المطلوب (بتأمله) أى القلب ، وفى التحرير : الأكثر أن العقل قوة بها إدراك الكليات للنفس ومحلها الدماغ عند الفلاسفة ، والقلب الذى هو اللحم عند الأصوليين وهى المراد بذلك النور ، وفى التلويح أن معنى كلامهم فى العقل أنه قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات إلى النظريات انتهى ، وعرفه الشيخ أبو الحسن الأشعرى بأنه العلم ببعض الضروريات ، قال فى المواقف والظاهر أنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وتمامه فيه ، ثم اعلم أنه على هذه التعاريف عرض ولذا صرحوا بأنه يكون قابلا للشدة والضعف ولو كان جوهرا لم يصح قبوله لهما إليه أشار فى التقرير (والشرط) هو (الكامل منه) أى من العقل (وهو عقل البالغ) لأن العقول لما تفاوتت فى الأشخاص تعذر العمل بأن عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكاليف فقدر الشرع تلك المرتبة بوقت البلوغ إقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالإحساسات الجزئية والإدراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التى هى مراكب القوة العقلية بمعنى أنها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل إلى المقاصد وبمعونتها تظهر آثار الإدراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهى تأمرنا بالأخذ والإعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للإدراك قدر ماندرك من المصلحة بتحصيل الكمالات كذا فى التلويح (دور القاصر منه وهو عقل

---

(١) قوله استدلينا ، صوابه استدللنا بالفك اه .

الصبي) لأن الصبي الكامل التميز وإن كان ضابطا لا يجتنب الكذب لعلمه بأن لا إثم عليه فلا يكون خبره حجة ولأن الشرع لم يجعله وليا في أمر دنياه ففي أمر الدين أولى، ولا يرد العبد فإنه مقبول الرواية وإن لم يكن وليا في أموره لأنه لحق المولى لا لقصور عقله، قال في التحرير والبلوغ شرط حين الأداء لا التحمل ولا تقدير في سن التحمل والمعتوه كالصبي انتهى، ومافي بعض الشروح من تفسير العقل القاصر بعقل المعتوه والمجنون فليس بصحيح في المجنون إذ لا عقل له أصلا ، وفي التقرير وكذا الحكم إذا كان فاسقا أو كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية كما في الشهادة مع أن الرواية أوسع في الحكم من الشهادة انتهى (والضبط) لغة الأخذ بالحزم، واصطلاحا عند الحنفية (وهو سماع الكلام كما يحق سماعه) بأن يصرف همته إليه ويقبل بالكلية عليه لئلا يشذ منه شيء قال في التوضيح وشرطنا حق السماع احترازا عن أن يحضر رجل مجلسا، وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم هجومه لبعده وهو يدري نفسه فلا يستعيد (ثم فهمه بمعناه الذي أريد به) أي فهم الكلام ملتبسا بمعناه الذي أريد به لغويا كان أو غيره (ثم حفظه) أي الكلام (ببذل المجهود له) أي الطاقة في حفظه بأن يكرر إلى أن يحفظ (ثم الثبات عليه) أي على الحفظ (بمحافظة حدوده) أي أحكامه بأن يعمل بموجبه البدن (ومراقبته) احترازا عما لا يرى نفسه أهلا للتبليغ فيقتصر في مراقبة بعض ماألقى عليه (بمذاكرته) بلسانه فإن ترك العمل والمذاكرة يورثان النسيان (على إساءة الظن بنفسه) بأن لا يعتمد على نفسه إني لا أنساه ولا يسامح في حفظه بل يسيء الظن إني إذا تركته نسيته إذ الحزم سوء الظن ، ولهذا كان ابن مسعود رضي الله عنه إذا روى حديثا أخذه البهر أي تتابع النفس وجعلت فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع أنه في أعلا درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة (إلى حين أدائه) أي يكون مشغولا بالثبات عليه إلى حين أدائه وظاهر كلامهم أن الضبط بهذا المعنى شرط في قبول الرواية، وتعقبهم في التلويح بأنه ليس بشرط لأنهم كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير إلا أن هذا يفيد الرجحان على ماصرح به في سائر كتب الأصول، وإليه أشار فخر الإسلام بقوله وهذا مذهبنا في الترجيح انتهى، وفيه نظر لأن فخر الإسلام جعل الضبط على نوعين كامل وأكمل فالأول لابد منه لقبول الرواية ولذا لم يقبل خبر من اشتدت غفلته خلقة أومسامحة أو مجازفة وهو ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة، والثاني أن يضم إلى هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عندمعارضة من يعرف بالفقه في باب الترجيح، وهذا مذهبنا في الترجيح انتهى، فقد علمت أن الإشارة راجعة إلى الأكمل منه لامطلقا، وفي التوضيح شرطنا حق السماع هنا لا في القرآن لأن المعتبر في نقله نظمه فلذا يبالغ في حفظه

عادة بخلاف الحديث على أنه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ فى حفظه كانت كافية ولأنه محفوظ لقوله تعالى - وإنا له لحافظون - انتهى ، وفى التحرير ومن الشرائط رجحان ضبطه على غفلته ليحصل الظن ويعرف بالشهرة وبموافقة المشهورين بالضبط أو غلبتها وإلا فغفلة انتهى (والعدالة) فى اللغة (هى الاستقامة) سواء كانت فى الدين أو لا يقال طريق عدل للجادة ، (والمعتبر هنا) أى فى قبول روايته (كماله) أى العدل بمعنى العدالة وهى الانزجار عن محظورات دينه وهى متفاوتة وأقصاها أن يستقيم كما أمر وهو لا يكون إلا فى النبى عليه الصلاة والسلام فاعتبر مالا يؤدى إلى حرج (وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى إذا ارتكب كبيرة أو أصر على صغيرة سقطت عدالته) لأنه صار متهما بالكذب فلا تقبل رواية الفاسق ، قيد بالإصرار على الصغيرة لأن من ابتلى بشىء منها من غير إصرار فعدل لأن التحرز عن جميعها متعذر عادة فإن غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات فاشتراط جميعها سد لباب الرواية ، وحد الإصرار أن تتكرر منه تكررا يشعر بقلة المبالاة بدينه إشعار ارتكاب الكبيرة بذلك كذا فى التقرير ، ولم يذكروا هنا ترك مايخل بالمروءة فى تفسير العدالة ولابد منه كما فى الشهادة ، ولذا قال فى التحرير وهى ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ، والشرط أدناها ترك الكبائر والإصرار على الصغائر ومايخل بالمروءة ، وأما الكبائر فروى ابن عمر : الشرك والقتل وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والإلحاد فى الحرم ، أى الظلم ، وفى بعضها واليمين الغموس وزاد أبو هريرة أكل الربا ، وعن على إضافة السرقة(١) وشرب الخمر ، وفى الصحيح (٢) قول الزور وشهادة الزور ومما عد القمار والسرف وسب السلف الصالح والطعن فى الصحابة والسعى فى الأرض بالفساد فى المال والدين وعدول الحاكم عن الحق والجمع بين صلاتين بلا عذر .

وأما الذى يخل بالمروءة فصغائر دالة على خسته كسرقة لقمة واشتراط الأجرة على الحديث(٣)

---

(١) قوله إضافة السرقة أى ضمها إلى الكبائر .

(٢) قوله وفى الصحيح : أى فى الحديث الصحيح المتفق عليه .

(٣) قوله على الحديث : أى على سماعه كذا فى شرح البديع ولايعرى إطلاق هذا عن نظر ، نعم ذهب أحمد وإسحق وأبو حاتم الرازى إلى أنه لاتقبل رواية من أخذ على التحديث أجرا ورخص آخرون فيه كالفضل بن دكين شيخ البخارى وعلى بن عبد العزيز البغوى قال ابن الصلاح وذلك شبيه بأخذ الأجرة على تعليم القرآن ونحوه غير أن فى هذا من حيث العرف خرما للمروءة والظن يساء بفاعله إلا أن يقترن ذلك بعذر ينفى ذلك عنه كما لو كان فقيرا ذا عيال وكان الاشتغال بالتحديث يمنعه من الاكتساب لعياله كذا فى شرح التحرير لابن أمير حاج ،

وبعض مباحات مثلها (١) كالأكل فى السوق والبول فى الطريق (٢) والإفراط فى المزح المفضى إلى الاستخفاف به وصحبة الأراذل والاستخفاف بالناس وفى إباحة هذا (٣) نظر وتعاطى الحرف الدنيئة (٤) كالحياكة والصياغة ولبس الفقيه قباء ونحوه (٥) ولعب الحمام انتهى، وظاهره أن العدالة تزول بفعل مايخل بالمروءة من غير إصرار، وقد صرح به المحلى فى شرح جمع الجوامع وفى فتح القدير. والحاصل أن ترك المروءة مسقط للعدالة، وقيل فى تعريف المروءة أن لا يأتى الإنسان مايعتذر فيه مما يبخسه عن مرتبته عند أهل الفضل، وقيل السمت الحسن وحفظ اللسان وتجنب السخف (٦) والمجون والارتفاع عن كل خلق دنىء انتهى، وذكر فيه أن مما يخل بها المشى بسراويل فقط ومد رجله عند الناس وكشف رأسه فى موضع يعد فعله خفة وسوء أدب وقلة مروءة وحياء، ومنه مصارعة (٧) شيخ الأحداث فى الجامع ولا تقبل شهادة الطفيلى والرقاص والمجازف فى كلامه والمسخرة بلا خلاف، وكذا من يشتم أهله ومماليكه كثيرا، وكذا الشتام للحيوان كدابته وكذا لبائعها، وتسقط العدالة بترك الصلاة بجماعة من غير تأويل وبترك الجمعة من غير عذر والأكل فوق الشبع إلا فيما استثنى والخروج لرؤية السلطان أو الأمير عند قدومه وركوب البحر للتجارة أو التفرج والتجارة إلى أرض الكفار وقرى فارس ونحوها وعدم أداء الزكاة، وبالشهادة على إقرار باطل أو فعل باطل، وصحح فى فتح القدير قبول شهادة أهل الصناعات

---

(١) قوله مثلها: أى مثله المذكورات فى الإخلال بالمروءة ولا وجود لهذه الكلمة فى نسختى التحرير وشرحه؛

(٢) قوله والبول فى الطريق، كذا فى شرح البديع أيضا. قلت وفى إباحته نظر للأمر باتقاء ذلك كما فى الصحيحين وغيرهما، وفى بعض الروايات فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين أفاده فى شرح التحرير؛

(٣) قوله: هذا أى الاستخفاف بالناس، ووجه النظر أنه قال عليه الصلاة والسلام «لايدخل الجنة من كان فى قلبه ذرة من كبر والكبر من بطر الحق وازدرى الناس» كمارواه الحاكم وغيره؛

(٤) قوله وتعاطى الحرف الدنيئة، يأتى تصحيح خلافه عن الفتح والتصريح بضعف هذا؛

(٥) قوله قباء ونحوه كالقلنسوة التركية فى بلد لم يعتادوه شرح التحرير؛

(٦) قوله السخف، هو رقة العقل.

(٧) قوله ومنه مصارعة الخ، عبارة الفتح وعن الكرخى لو أن شيخا صارع الأحداث فى الجامع لم تقبل شهادته.

الدنيئة فما فى التحرير ضعيف ، ومما يسقط العدالة الجلوس مجلس الفجور والشرب ، وفى الذخيرة والمحيط : الإعانة على المعاصى والحث عليها من الكبائر ، ولا تقبل شهادة أهل الشعبذة وهو المسمى فى ديارنا دكاكا لأنه إما ساحر أو كذاب أعنى الذى يأكل منها و يتخذها مكسبة فأما من علمها ولم يعملها فلا ، وصاحب السيمياء على هذا كذا فى فتح القدير ، وقد زاد فى جمع الجوامع فى الكبائر على ما ذكرناه اللواط والغصب والنميمة وقطيعة الرحم والخيانة فى الكيل والوزن والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وضرب المسلم وكتمان الشهادة والرشوة والديانة وهى استحسان الرجل على أهله ، والقيادة وهى استحسان الرجل على غير أهله ، والسعاية بشخص إلى ظالم ليؤذيه واليأس من الرحمة وأمن المكر والظهار ولحم الخنزير والميتة وفطر رمضان والغلول والمحاربة قال المحلى وليست الكبائر منحصرة فيما عدده ، وما ورد فى الحديث من أنها سبع فمحمول على بيان المحتاج إليه منها وقت ذكره ، وقد قال ابن عباس هى إلى السبعين أقرب وسعيد بن جبير هى إلى السبعمائة أقرب يعنى باعتبار إضافة أنواعها انتهى ، وزاد فى الروض فى عد الكبائر ترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن ، والوقوع فى أهل العلم وحملة القرآن ، قال ومن الصغائر النظر إلى محرم وغيبة واستماعها وكذب لا حد فيه ولا ضرر وإشراف على بيوت الناس وهجر مسلم فوق ثلاث ، وكثرة خصومات لا إن راعى حق الشرع وضحك فى الصلاة ونياحة وشق جيب لمصيبة وتبختر وجلوس بين فساق إيناسا لهم ، وإدخال مجانين أو صبيان يغلب تنجيسهم المسجد والإكراه ، وإمامة من يكرهونه لعيب فيه واستعمال نجس فى بدن أو ثوب لغير حاجة والتغوط مستقبلا وفى الطريق وما أشبه ذلك مما لا يجوز حتى كشف العورة فى خلوة لغير حاجة فبالإصرار على الصغائر ولو على نوع منها يسقط الشهادة انتهى (دون القاصر وهو ما ثبت لظاهر الإسلام واعتدال العقل) فلا يقبل خبر المستور فى الظاهر وهو الذى لم تعرف عدالته ولا فسقه وهو المجهول ، وعند أبى حنيفة قبوله ما لم يرده السلف ووجهه ظهور العدالة بالتزامه الإسلام ، وفى الحديث « أمرت أن أحكم بالظاهر » ودفع بأن الغالب أظهر وهو الفسق فيرد ما لم تثبت العدالة بغيره كذا فى التحرير ولا مخالفة بين ما ذكروه هنا من عدم قبول المستور وما ذكروه قبله من قبول رواية المجهول بشرطه لأن الكلام هنا فى غير القرون الثلاثة وهنالك فى الثلاثة كما سبق التقييد به ، وقد ترك المصنف مسائل مهمة يتعين ذكرها تتميما للفائدة وكلها من التحرير باختصار . الأول المعرف للعدالة والضبط الشهرة كمالك وشعبة ، والتزكية ولها ألفاظ مذكورة فيه . الثانية الحديث الضعيف إذا تعددت طرقه فإن كان ضعفه لفسق الراوى لا يرتقى إلى الحجية ولغيره كسوء الحفظ مع العدالة يرتقى ، وهذا التفصيل هو الأصح لأن الفسق لا يرتفع بالتعدد بخلاف سوء الحفظ فإن عدم القبول

لوهم الغلط والتعدد يرجح أنه أجاد فيه فيرتفع المانع . الثالثة قال الأكثر الجرح والتعديل يكون بواحد فى الرواية وباثنين فى الشهادة . الرابعة إذا تعارض الجرح والتعديل فالمختار تقديم الجرح مطلقا إلا إذا قال المعدل علمت ماجرحه به وأنه تاب عنه فإنه يقدم التعديل. الخامسة الأكثر على عدالة الصحابة فلا يستعلم التعديل للآية ـ والذين معه ـ وللحديث «أصحابى كالنجوم» وماتواتر عنهم من مداومة الامتثال ودخولهم فى الفتن كان بالاجتهاد . والسادسة أن العدالة شرط حال الأداء وأن تحمل فاسقا إلا بفسق الكذب عليه عليه الصلاة والسلام عند أحمد وطائفة والوجه الجواز بعد ثبوت العدالة انتهى ، وفى البدائع أن المعروف بالكذب إذا تاب لاتقبل شهادته كالمحدود فى القذف لأن من صار معروفا بالكذب واشتهر به لايعرف صدقه من توبته بخلاف الفاسق إذا تاب عن سائر أنواع الفسق أنه تقبل شهادته انتهى . السابعة يثبت التعديل بحكم القاضى العدل وعمل المجتهد الشارطين لا أن لم يعلم سوى كونه على وفقه انتهى . الثامنة قال قاضيخان فى فتاويه : الفاسق إذا تاب لاتقبل شهادته مالم يمض عليه زمان يظهر التوبة ، ثم بعضهم قدره بستة أشهر ، وبعضهم قدره بسنة ، والصحيح أن ذلك مفوّض إلى رأى القاضى والمعدل انتهى . (والإسلام) بيان للرابع من شرائط كون الخبر حجة وإنما شرطناه وإن كان الكذب حراما فى كل دين لأن الكافر يسعى فى هدم دين الإسلام تعصبا فيرد قوله فى أموره وإنما لم يكتف بذكر العدالة عن الإسلام لأن الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضى عن عدالة الكافر إذا شهد على كافر عند طعن الخصم ، قال قارئ الهداية وتزكيته بالأمانة فى دينه ولسانه ويده وإنه صاحب يقظة انتهى ، قال فى التلويح لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر المباحات الخمسة فلا خفاء فى شمولها الإسلام لأن الكفر أعظم الكبائر ، فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع انتهى ، ولما كان الإسلام والإيمان عبارتين عن معبر واحد عند علمائنا فسره بحقيقة الإيمان فقال (وهو التصديق) وهو إذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوّة محمد عليه الصلاة والسلام وجميع ماعلم مجيئه بالضرورة على ماهو معنى الإيمان فى اللغة إلا أنه قيد بأشياء مخصوصة ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث » : فنبه على أن المراد بالإيمان معناه اللغوى كذا فى التلويح (والإقرار بالله تعالى) ظاهر فى أن الإقرار ركن من الايمان وهو قول شمس الأئمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء ونسبه فى المواقف إلى أبى حنيفة ، وقال فى المسايرة إنه منقول عن أبى حنيفة ومشهور عن أصحابه ، وبعض المحققين من الأشاعرة قالوا : لما كان الايمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون

باللسان فيكون كل منهما ركنا فى الباب فلا يثبت الإيمان إلا بهما إلا عند العجز وكذا الاحتياط واقع عليه والنصوص دالة عليه انتهى ، وعند أكثر الأئمة كما فى المواقف أنه التصديق فقط والإقرار شرط لإجراء أحكام الدنيا حتى لو أكره الحربى أو الذمى فأقر صح إيمانه فى حق أحكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ، ولو أكره المؤمن على الردّة أى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا فى حق أحكام الدنيا لأن التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الإكراه وركنه إنما هو تبديل الاعتقاد انتهى ، وصحة الإيمان مع الإكراه فى حق الذمى سهو وإنما هو فى حق الحربى كما فى فتاوى قاضيخان من باب الردة ، وفى شرح المقاصد : لا يخفى أن الإقرار لهذا الغرض : أى لإجراء الأحكام لا بد أن يكون على وجه الإعلان والإظهار للإمام وغيره من أهل الإسلام ، بخلاف ما إذا كان لإتمام الإيمان فإنه يكفى مجرد التكلم وإن لم يظهر على غيره انتهى . وفى المسايرة واتفق القائلون بعدم اعتبار الإقرار على أنه يلزم المصدق أن يعتقد أنه متى طولب به أتى به فإن طولب به فلم يقر فهو كفر عناد ، وهذا ما قالوه إن ترك العناد شرط وفسروه به ، وبالجملة فقد ضم إلى التصديق بالقلب أو بهما فى تحقق الايمان وإثباته أمور الإخلال بها إخلال بالإيمان اتفاقا كترك السجود للصنم وقتل نبى أو الاستخفاف به أو بالمصحف والكعبة وكذا مخالفة ما أجمع عليه وإنكاره بعد العلم به ، قال الإمام أبو القاسم الاسفرائينى بعد ذكرها : إذا وجد ذلك دلنا على أن التصديق الذى هو الإيمان مفقود من قلبه لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الايمان ، ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه قد ثبت وصاحبها مصدق لغلبة الهوى ، والمقطوع به أن الإيمان وضع إلهىّ أمر به عباده ورتب على فعله لازما هو ماشاء من خير بلا انقضاء وعلى تركه ضده بلا انقضاء وهذا لازم الكفر شرعا وأن التصديق بما أخبر به النبىّ صلى الله عليه وسلم من انفراد الله تعالى بالألوهية وغيره إنما كان على سبيل القطع من مفهومه وأنه قد اعتبر فى ترتب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده كتعظيم الله تعالى وأنبيائه وكتبه وبيته وترك السجود للصنم ونحوه ، والانقياد وهو الاستسلام إلى قبول أوامره ونواهيه الذى هو معنى الإسلام ، وقد اتفق أهل الحق وهم الأشاعرة والحنفية على أنه لا إيمان بلا إسلام وعكسه فيمكن اعتبار هذه أجزاء لمفهوم الإيمان فيكون انتفاء ذلك اللازم عند انتفائها لانتفاء الإيمان وإن وجد التصديق ، وغاية ما فيه أنه نقل عن مفهومه اللغوى الذى هو مجرد التصديق إلى مجموع هو منها ولا بأس به فإنا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأول إذ قد اعتبر الايمان شرعا تصديقا خاصا وهو ما يكون بأمور خاصة وأن يكون بالغا إلى حد العلم إن منعنا إيمان المقلد وإلا فالجزم الذى لا يجوز معه ثبوت النقيض وهو فى اللغة أعم من ذلك ويمكن اعتبارها شروطا لاعتباره شرعا فينتفى أيضا لانتفائها الإيمان مع وجود التصديق

بمحليه (١) ولا يمكن اعتبارها شروطا لثبوت اللازم الشرعى فقط فينتفى عند انتفائها مع قيام الإيمان لأن الفرض أن عند انتفائها ثبت ضد لازم الإيمان وهو لازم الكفر على ماذكرناه فيثبت ملزومه وهو الكفر انتهى . وصرح فى المسامرة بأن المختار الأخير وهو اعتبارها شروطا لاعتباره شرعا انتهى. (كما هو بأسمائه وصفاته) يعنى لا بحقيقته . قال فى المواقف حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين وغيرهم ويجوز العلم بحقيقته خلافا للفلاسفة والغزالى وإمام الحرمين وكلام الصوفية فى الأكثر مشعر بالامتناع ، والمراد بالاسم مادل على الذات المأخوذ من الوصف الخارجى الداخل فى مفهوم الاسم حقيقيا كالعلم وإضافيا كالماجد بمعنى العالى وسلبيا كالقدوس أو المأخوذ من الفعل كما أفاده فى المواقف وفى العناية من اليمين ، المراد بالاسم هنا لفظ دال على الذات الموصوفة بصفة كالرحمن والرحيم ، وبالصفة المصادر التى يحصل وصف الله تعالى بأسماء فاعليها كالرحمة والعلم والعزة ، والصفة على نوعين ، صفة ذات وصفة فعل ، لأنه إما أن يجوز الوصف به وبضده أولا ، والثانى صفة الذات كالعزة والأول صفة الفعل كالرحمة والغضب لجواز أن يقال رحم الله المؤمنين ولم يرحم الكافرين وغضب على اليهود دون المسلمين انتهى (وقبول أحكامه وشرائعه) أى الانقياد لجميع ماجاء به محمد عليه الصلاة والسلام عن الله كما قدمناه (والشرط فيه البيان إجمالا كما ذكرنا) أى فى قبول روايته بيان ماذكرناه إجمالا ولا يكتفى بالظاهر وهو النشأة فى الدار بين أبوين مسلمين فأفاد شيئين الأول أنه لابد من الاستيصاف عن الإيمان فيقال أتؤمن بالله وصفاته وأن ماجاء به محمد عليه الصلاة والسلام حق فإذا قال نعم حكم بإسلامه فى الظاهر وإن وافق هذا الاستفهام مافى قلبه كان مؤمنا عند الله وإلا لا ، وأما من استوصف بأن وصف بين يديه فقال لا أعرف ماتقول فليس بمؤمن ، قال محمد فى الجامع الكبير فى الصغيرة بين أبوين مسلمين إذا لم تصف الإسلام حتى أدركت فلم تصف أنها تبين من زوجها لأنها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية فإذا لم تصف كان ذلك جهلا بالصانع والجهل به كفر بعد الإسلام وصارت مرتدة . قال الشيخ البزدوى فى جامعه وهذا مما يجب حفظه والاحتراز عنه بأن تلقن الإسلام بعد البلوغ حتى تؤديه احترازا عن هذا ، وعلى الزوج الاحتياط بالنظر فى هذا حين تزف إليه كذا فى التقرير . والمراد بجهلها عدم الاعتقاد فى نفس الأمر لا عدم التعبير فإن كثيرا من الرجال يعجز عنه كما فى فتح القدير . ثم اعلم أن أمارات الاسلام قائمة مقام البيان من الصلاة بجماعة ، وإيتاء الزكاة وأكل ذبيحتنا كما ذكره فخر الإسلام .

---

(١) قوله بمحليه : هما القلب واللسان اهـ .

واعلم أنه يكفى الإجمال فيما يلاحظ إجمالا كالإيمان بالملائكة والكتب والرسل . ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والإنجيل حتى أن من لم يصدق بواحد معين منها كافر كذا فى المسامرة باليمين. الثانى الرد على بعض المشايخ حيث قال إن ذكر الوصف لايكفى بل لابد من العلم بحقيقة مايجب الإقرار به، وبيانه على التفصيل ورده فخر الإسلام بأنه يتعذر اشتراطه لأن أكثرهم لايقدرون على تفسير صفات الله تعالى على الحقيقة فيشترط الكمال الذى لا يؤدى إلى الحرج انتهى (ولهذا) أى لاشتراط الأمور الأربعة فى الراوى (لايقبل خبر الكافر) لفقد الرابع وسكت عن المبتدع لأنه إن كانت بدعته تكفره فهو كافر وإلا فإن كانت بدعته جلية كفسق الخوارج فالأكثر القبول وأما غير الجلية كنفى زيادة الصفات فقيل تقبل اتفاقا ، وإن ادعى كل القطع بخطأ الآخر لقوة شبهته عنده وتمامه فى التحرير لكن قال فى التقرير المذهب المختار عندنا أن لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس إلى هواه وهو مذهب أئمة الفقه والحديث لأن الداعى إلى الهوى يحتاج إلى المحاجة وذلك سبب داع إلى التقوّل فلايؤتمن على حديث النبى صلى الله عليه وسلم ولا كذلك الشهادة لأنه ليس بداع إلى التقوّل والتزوير وقيل الرواية كالشهادة والمختار خلافه انتهى ، وذكر قبله أن المبتدع إن كانت بدعته تكفره ويسمى الكافر المتأوّل فالأشهر على عدم قبول شهادته وروايته وإن كانت لا تكفره فالأكثر على قبول شهادته دون روايته إلا الخطابية فلا فى الكل ويلحق بهم صاحب الإلهام فلا تقبل شهادته (والفاسق) لفقد العدالة ، وشرطه أن يكون ما فعله محرما فى اعتقاده ، ولذا قال فى التحرير : وأما شرب النبيذ واللعب بالشطرنج وأكل متروك التسمية عمدا من مجتهد ومقلده فليس بفسق انتهى (والصبى والمعتوه) لعدم كمال العقل (والذى اشتدت غفلته) لعدم الضبط وإن وافق القياس إلا إذا تعددت طرقه كما بيناه ، وفى التحرير وأما الحرية والبصر وعدم الحد فى قذف والولاد والعداوة فمختص بالشهادة ، وعن أبى حنيفة نفى رواية المحدود .

﴿ والثانى ﴾ من الأقسام الأربعة المختصة بالسنن (فى الانقطاع) أى انقطاع الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (وهو نوعان ظاهر وباطن . أما الظاهر فالمرسل من الإخبار) بفتح السين من الإرسال خلاف التقييد وسمى هذا النوع لعدم تقييده بذكر الواسطة التى بين الراوى والمروى عنه ، وفى اصطلاح الفقهاء والأصوليين قول الإمام الثقة قال عليه الصلاة والسلام مع حذف من السند وتقييده بالتابعى أو الكبير منهم اصطلاح كذا فى التحرير فهو عند المحدثين إن ذكر الراوى الذى ليس بصحابى جميع الوسائط فالخبر

مسند ، وإن ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع (١)، وإن ترك واسطة فوق الواحد فمعضل (٢) بفتح الضاد وإن لم يذكر الواسطة أصلا فمرسل كذا فى التلويح ، وعرفه فى التقرير عندهم بأن يترك التابعى الواسطة بينه وبينه عليه الصلاة والسلام وهو الظاهر من كلامهم (وهو) بالاستقراء أربعة (إن كان من الصحابى) وهو عند أكثر أهل الحديث وبعض أهل الأصول من لقى (٣) النبى صلى الله عليه وسلم مسلما ومات على إسلامه أو ارتد وعاد فى حياته وأما بعد وفاته كقرة والأشعث ففيه نظر والأظهر النفى وجمهور الأصوليين من طالت صحبته متتبعا مدة يثبت معها إطلاق صاحب فلان عرفا بلا تحديد فى الأصح وقيل ستة أشهر وقال ابن المسيب سنة أو غزو (٤) . لنا (٥) أن المتبادر من الصحابى وصاحب فلان العالم ليس إلا ذاك (٦) انتهى ولذا صح نفيه عن الوافد اتفاقا إذ يقال ليس صحابيا بل وفد وارتحل من ساعته . قال فى التحرير ويبتنى عليه (٧) ثبوت عدالة غير الملازم فلا يحتاج إلى التزكية أو يحتاج وعلى هذا المذهب جرى الحنفية ولولا اختصاص الصحابى بحكم (٨) لأمكن جعل الخلاف فى مجرد الاصطلاح ولا مشاحة فيه انتهى . وحاصله أن غير الملازم يحتاج إلى التعديل ولا يقبل إرساله عند من لا يقبل المرسل وما فى التقرير من ترجيح القول الأول فضعيف بما فى التحرير ، وفى التحرير إذا قال المعاصر (٩) العدل أنا صحابى قبل على

---

(١) قوله فمنقطع ، هو ما سقط من إسناده راو أو اثنان فصاعدا لا من موضع واحد شرح التحرير وهو مخالف لما هنا :

(٢) قوله فمعضل ما سقط من إسناده اثنان فصاعدا من موضع واحد شرح التحرير وفيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح :

(٣) قوله من لقى أى وكان مميزا فخرج الأطفال الذين حنكهم صلى الله عليه وسلم كعبد الله بن الحارث بن نوفل ، وعبد الله بن أبى طلحة الأنصارى ، والمراد اللقى بعد النبوة لا قبلها فخرج من لقيه قبل النبوة ومات قبلها كزيد بن عمرو بن نفيل وحينئذ فيشكل ترجمتهم لإبراهيم وعبد الله ابنيه صلى الله عليه وسلم فى الصحابة لاشتراط تمييز الملاقى ولم يترجموا القاسم ابن النبى صلى الله عليه وسلم فى الصحابة لأنه ولد ومات قبل النبوة اه :

(٤) أى بأن يكون غزا أى حارب مع النبى صلى الله عليه وسلم اه :

(٥) لنا أى معاشر جمهور الأصوليين وهو المختار :

(٦) قوله إلا ذاك : أى من طالت صحبته الخ :

(٧) قوله عليه : أى على الخلاف فى الصحابى من هو :

(٨) قوله بحكم وهو عدالته اه : (٩) أى للنبى صلى الله عليه وسلم :

الظهور لا القطع لاحتمال قصد الشرف انتهى واقتصر فى جمع الجوامع على قوله من اجتمع مؤمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم فلم يشترط موته مؤمنا فقال المحقق المحلى فى شرحه واعترض [1] على التعريف بأنه يصدق على من مات مرتدا مسلما كعبد الله بن أبى سرح ويجاب بأنه كان يسمى قبل الردة ويكفى ذلك فى صحة التعريف إذ لا يشترط فيه الاحتراز عن المنافى المعارض ولذلك لم يحترزوا فى تعريف المؤمن عن الردة العارضة لبعض أفراده، ومن زاد من متأخرى المتحدثين كالعراقى فى التعريف ومات مؤمنا للاحتراز عمن ذكر أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لا مطلقا وإلا لزمه أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك أحد وإن كان ما أراده ليس من شأن التعريف انتهى (فمقبول بالإجماع) ولا اعتبار بخلاف الاسفرائينى ولا بما نقل عن الشافعى من عدم قبوله إن علم إرساله [2] كذا فى التحرير، وقد علل قبول مرسل الصحابى فى التوضيح والتقرير بالحمل على السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس بصحيح، لأن الصحابى إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لايكون مرسلا، وإنما يكون خبره مرسلا إذا صرح بأنه لم يسمعه من النبى صلى الله عليه وسلم وأن بينه وبينه رجلا فحينئذ لايجوز حمله على السماع فإذا أطلق قال فى التحرير إذا قال الصحابى قال عليه الصلاة والسلام حمل على السماع ولا إشكال فى قال لنا وسمعته وحدثنا فإن قال سمعته أمر أو نهى فالأكثر حجة وتمامه فيه، ثم قال إذا أخبر الصحابى بحضرته عليه الصلاة والسلام فلم ينكر كان ظاهرا فى صدقه لا قطعيا لاحتمال أنه لم يسمعه [3] أولم يفهمه [4] أوكان بين نقيضه [5] أورأى تأخير الإنكار أوماعلم كذبه [6] أورآه صغيرة ولم يحكم بإصراره انتهى (ومن القرن الثانى) أى التابعين (والثالث) التابعين للتابعين (كذلك) أى مقبول مطلقا (عندنا) وعند مالك وأحمد وهو قول الأكثر،

---

(١) قوله واعترض على التعريف عبارة الإمام المحلى واعترض على التعريف بأنه يصدق على من مات مرتدا كعبد الله بن خطل ولا يسمى صحابيا بخلاف من مات بعد ردته مسلما كعبد الله بن أبى سرح ويجاب إلى آخر ما ذكره الشارح اه مصححه.

(٢) قوله إرساله أى الصحابى أى بأن صرح بالرواية عن غيره صلى الله عليه وسلم اه.

(٣) قوله إنه أى عليه السلام لم يسمعه أى ذلك الخبر لاشتغاله عنه بما هو أهم منه.

(٤) قوله أولم يفهمه: أى أوسمعه ولم يفهمه لرداءة عبارة المخبر مثلا ولايخفى مافى العبارة من سوء الأدب.

(٥) قوله نقيضه: أى ذلك الخبر وعلم أنه لا يفيد إنكاره اه.

(٦) قوله أوماعلم كذبه أى لكونه دنيويا وهو صلى الله عليه وسلم قال «أنتم أعلم بأمر دنياكم».

وأطلق أكثر المحدثين من عهد الشافعي المنع ، وقال الشافعي إن تقوّى بإسناد أو إرسال مع اختلاف الشيوخ أو قول صحابي أو أكثر العلماء أو عرف أنه لا يرسل إلا عن ثقة قبل وإلا لا : لنا جزم العدل بنسبة المتن إليه عليه الصلاة والسلام بقوله قال يستلزم اعتقاد ثقة الأصل وكونه من أئمة الشأن قوّى الظهور (١) في المطابقة وإلا لم يكن عدلا إماما ولذا حين سئل النخعي الإسناد إلى عبدالله (٢) قال إذا قلت حدثني فلان عن عبدالله فهو الذي رواه فإذا قلت قال عبدالله فغير واحد (٣) وقال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن سبعين (٤) فأفادوا أن إرسالهم عند اليقين أو قريب منه فكان أقوى من المسند وهو مقتضى الدليل وتمامه في التحرير وهو صريح في أن الراجح أن المرسل أقوى من المسند وقد جزم به في التوضيح بناء على أن العادة جارية بأن الأمر إذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير إسناد وإلا نسبه إلى الغير ، وتعقبه في التلويح بمنع جرى العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم إحاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند إلى القبول تحقيقا للحال وأنه على ثقة في ذلك المقال انتهى . وفي التقرير أن فخر الإسلام اختار أن المرسل أقوى من المسند عند المعارضة لكن لا تجوز الزيادة به على الكتاب كالمشهور لأن ترجيحه على المسند ثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله (وإرسال من دون هؤلاء) أي إرسال العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث (كذلك) مقبول (عند الكرخي) لما ذكرنا (خلافا لابن أبان) لأن الزمان زمان الفسق والكذب فلابد من البيان إلا أن تروى الثقاة مرسله كما رووا مسنده فيقبل مثل إرسال محمد بن الحسن وأمثاله وقال الرازي لا يقبل إلا إذا اشتهر أنه لا يروى إلا عن عدل ثقة وهو مختار شمس الأئمة والذي يظهر ترجيح قول الكرخي لأن الكلام في العدل الضابط (والذي أرسل من وجه وأسند من وجه مقبول عند العامة) أطلقه فشمل ما إذا أسنده المرسل أو غيره . أما الأول فلاحتمال أنه سمع الحديث ونسي المروي عنه وهو يعلم السماع يقينا فأرسله اعتمادا عليه ثم تذكره فأسنده ثانيا وبالعكس فلا يقدح إرساله في إسناده . وأما الثاني فلأن عدالة المسند تقتضي القبول وإرسال المرسل

---

(١) الظهور أن العدل لم يسقط إلا من جزم بعدالته بخلاف من ذكره لظهور إحالة الأمر فيه على غيره غالبا اه :

(٢) أي لما قال الأعمش لابراهيم النخعي إذا رويت لي حديثا عن عبدالله بن مسعود فأسنده لي :

(٣) قوله فغير واحد : أي فقد رواه غير واحد عنه :

(٤) قوله فمن سبعين : أي سمعته منهم :

لايقتضى عدم القبول إسنادالمسند لجواز أن يكون المرسل سمعه مسندا فلايقدح إرساله فى إسناد الآخر ، وصحح فى التقرير أن الحكم لمن أسنده إذاكان ضابطا عدلا يقبل خبره وإن خالفه غيره سواء كان المخالف واحدا أو جماعة (وأما الباطن فإن كان) الانقطاع (لنقصان فى الناقل) لنقصان فى العقل كخبر المعتوه والصبى أو فى الضبط كخبر المغفل أو فى العدالة كخبر الفاسق أو فى الاسلام كخبر المبتدع (فهو على ما ذكرنا) من عدم القبول (وإن كان بالعرض) على الأصول وهوراجع إلى نفس الخبر (بأن خالف الكتاب) كحديث فاطمة بنت قيس فإنه عارض قوله تعالى - أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم - أمافى السكنى فظاهر وأما فى النفقة فإن قوله من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وهى وأنفقوا عليهن من وجدكم كذا فى التوضيح ، وتعقبه فى التلويح بأن الكلام فى خبر العدل وهذا مستنكر متهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان إلى آخره (أو السنة المعروفة) بالنصب أى خالف السنة المشهورة كحديث الشاهد واليمين مخالف للمشهور وهو البينة على المدعى واليمين على من أنكر فإنه حصر جنس البينة على المدعى واليمين على من أنكر فلايجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعى بخبر الواحد (أو الحادثة) بالنصب أى خالفها بكونه شاذا فى البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فإنه لو كان فخفاؤه فى مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل وتمامه فى التلويح (أو أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول) وهم الصحابة نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ، فإنهم اختلفوا ولم يرجعوا إليه فيحمل على أنه سهو أو منسوخ (كان مردودا منقطعا أيضا) كما كان لنقصان فى الناقل .

﴿ والثالث ﴾ من الأقسام المختصة بالسنن (فى بيان محل الخبر) أى بيان محل ورود خبر الواحد فخرج الاعتقادات ، فإنها لا تثبت بأخبار الآحاد لابتنائها على اليقين وفسر فى التوضيح المحل بالحادثة (الذى جعل الخبر فيه حجة) الموصول صفة محل فإنه ليس بحجة للانقطاع بقسميه خارج (فإن كان) المحل (من حقوق الله تعالى) وهو ماشرع للنفع العام عبادة أو معاملة أو عقوبة سواء كان خالصا له أو فيه حق العبد أيضا ليدخل حد القذف والقصاص وسواء كان ابتداء عبادة أو بناء عليها عند الجمهور ، وسواء كان عبادة مقصودة كالأركان الأربعة أو تبعا كالوضوء أو كان معنى العبادة تابعا كالعشر ، أو ليس بخالص كصدقة الفطر أو دائرا بين العبادات والعقوبة كالكفارات ، وبما قررناه ظهر أن اقتصار التوضيح على العبادة والعقوبة لا ينبغى لخروج المعاملة وقد أدخلها فى التحرير (يكون خبر الواحد فيه حجة) لما قدمنا من الدلائل على قبول خبر الواحد أطلقه فأفاد أنه لايشترط لقبوله العدد لأن الدلائل لم تفصل وقيل لا تقبل إلا رواية عدلين لأنه عليه الصلاة والسلام

لم يقبل خبر ذى اليدين حتى شهد له غيره وأبو بكر لم يقبل خبر المغيرة فى الجدة حتى شهد له محمد بن سلمة ، ولم يعمل عمر بخبر أبى موسى الأشعرى فى الاستئذان حتى شهد له أبو سعيد الخدرى . وأجيب بأن ذلك لقيام التهمة لأن الحادثة فى جمع عظيم والواجب فى مثلها الاشتهار وكذا مانقل عن الصحابة فلقيام التهمة فطلبوا العدد للاحتياط لا للاشتراط كما أن عليا كان يحلف الراوى للتهمة إلا أبا بكر لعدمها كذا فى التقرير (خلافا للكرخى فى العقوبات) لقوله عليه الصلاة والسلام « ادرءوا الحدود بالشبهات » وفيه شبهة . ولنا أنه عدل جازم فى عملى فيقبل كغيره ، والمراد بها فى الحديث الشبهة فى نفس السبب لا المثبت وإلا انتفت الشهادة وما كان ظاهرا من الآيات فيه ، وأما القياس فإنه لا يثبت الحدود مع الأدلة القطعية على كونه حجة لأنها تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأى فى إثبات ذلك . ثم اعلم أن المحقق فى التحرير ضم إلى الكرخى أكثر الحنفية وهو بعيد فقد صرح فى التقرير والهندى بأن القبول قول الجمهور وهو قول الجصاص وأكثر أصحابنا ومال فخر الإسلام وشمس الأئمة إلى قول الكرخى (وإن كان من حقوق العباد) وهو ما كان نفعه عائدا إلى واحد بخصوصه (مما فيه إلزام محض) أى من كل وجه كالبيوع والأملاك المرسلة من غير ذكر سبب والنكاح والطلاق والعتاق (يشترط سائر شروط الأخبار) من العقل والبلوغ والضبط والعدالة فلا شهادة لمعتوه ولا صبىّ ولا مغفل ولا فاسق ، وأما الإسلام فشرط فى الشهادة على المسلم وأما فى الشهادة على الكافر فلا ، ولا ينبغى إدخال عدم كونه محدودا فى قذف لأنه ليس من شروط الرواية كما قدمناه وإن كان من شروط الشهادة كما أن من شروطها أن لا يجرّ بشهادته لنفسه مغنما ولا يدفع عنه بها مغرما (مع العدد) وهو رجلان أو رجل وامرأتان فى غير الحدود والقصاص وما لا يطلع عليه الرجال أما فى الزنا فالشرط أربعة رجال وفى بقية الحدود والقصاص رجلان ، وفى الولادة والبكارة وعيوب النساء امرأة (ولفظة الشهادة) فلو قال أعلم أو أتيقن لا تقبل شهادته وكذا لا شهادة للأخرس ولو كان له إشارة مفهومة ، وأما شهادة المرأة فيما لا يطلع عليه الرجال فخارجة من اشتراط العدد ولفظ الشهادة كما فى التقرير ، قال الزيلعى ويشترط فيها سائر شرائط الشهادة من الحرية والإسلام والعقل والبلوغ والعدالة انتهى .

ثم اعلم أن لفظ الشهادة ركنها فالمراد بالشرط هنا ما لا بد منه ليشمل الركن والشرط ولا بد من شرط آخر وهو التفسير فلو قال الثانى أشهد مثل شهادته لا تقبل وتمامه فى الخلاصة (والولاية) أى الحرية فلا شهادة للعبد وقت الأداء ولو مكاتبا أو مدبرا أو أم ولد ، وأما الصبىّ والمعتوه فقد خرجا بالشرط الأول وإنما لم يشترط أن لا تكون لأصله وإن علا

وفرعه وإن سفل وأحد الزوجين للآخر والشريك لشريكه ، لأنه شرط للشهادة للإنسان لا لمطلق الشهادة بدليل قبولها إذا كانت عليه بخلاف الصبي والمعتوه والعبد والمغفل والواحد فإنها لا تقبل مطلقا (١) وإنما اشترط فى هذا النوع ما ذكر صيانة لحقوق العباد لأن فيه معنى الإلزام فيحتاج إلى زيادة توكيد قال فى التوضيح والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس: يعنى بخلاف الصوم وهذا أظهر مما ذهب إليه بعضهم من أنه من هذا القسم بناء على أن العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع من الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الإلزام إذ لا يخفى أن انتفاعهم بالصوم أكثر وإلزامهم فيه أظهر مع أنه يكفى فيه شهادة الواحد كذا فى التلويح، وفيه نظر لأن مرادهم بالانتفاع الانتفاع الدنيوى فقط وهو فى الفطر ، وأما الصوم فتجويع النفس فنفعه أخروى . قال الهندى: ومن هذا القسم الإخبار بالحرمة فى الأمة فإن حرمة الفرج وإن كانت من حقوق الله تعالى لكن ثبوتها مبنيّ على زوال الملك الذى هو حق العبد بخلاف الاخبار بحرمة الطعام والشراب حيث يثبت بخبر الواحد لأن الحل والحرمة فيما سوى البضع مقصود بنفسه ولهذا يثبت الحل بدون ملك المحل فى الطعام المباح وتثبت الحرمة مع قيام الملك فى المحل كالعصير إذا تخمر ، وكما إذا أخبره عدل بأنه ذبيحة مجوسىّ يحرم عليه الأكل مع بقاء ملكه حتى لم يكن له الرجوع على بائعه فالاخبار به إخبار بأمر دينىّ انتهى . ومن هذا القسم الاخبار بالرضاع فلا يثبت إلا بشهادة رجلين أورجل وامرأتين لأن ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك فى باب النكاح وإبطال الملك لا يثبت إلا بشهادة رجلين بخلاف الاخبار بحرمة اللحم لأن حرمة التناول تقبل الفصل عن زوال الملك فاعتبر أمرا دينيا كذا فى الهداية من الرضاع ، وذكر فى الكراهية أن هذا إذا كان الاخبار بقاطع مقارن (٢) وأما القاطع الطارئ فيقبل خبر الواحد كما إذا كانت المنكوحة صغيرة فأخبر الزوج أنها ارتضعت من

---

(١) قوله مطلقا : أى لا له ولا عليه .

(٢) قوله مقارن، مثاله أخبر الزوجة مخبر أن أصل النكاح كان فاسدا أو كان الزوج حين تزوجها مرتدا أو أخاها من الرضاعة لم يقبل قوله حتى يشهد بذلك رجلان أورجل وامرأتان وكذا إذا أخبره مخبر أنك تزوجتها وهى مرتدة أو أختك من الرضاعة لم يتزوج بأختها وأربع سواها حتى يشهد بذلك عدلان لأنه أخبر بفساد مقارن والاقدام على العقد يدل على صحته وإنكار فساده فيثبت المنازع بالظاهر ، بخلاف ما إذا كانت المنكوحة صغيرة الخ فإن القاطع طار والاقدام الأول لا يدل على انعدامه فلم يثبت المنازع فافترقا وعلى هذا الحرف يدور الفرق كذا فى الهداية ٥

أمه أو أخته فإنه يقبل قول الواحد فيه لأن القاطع طارئ على العقد والإقدام الأول لا يدل على انعدامه فلم يثبت (١) المنازع ، بخلاف ما إذا كانت المنكوحة كبيرة لأنه أخبر بفساد مقارن للعقد والإقدام على العقد يدل على صحته وإنكار فساده فثبت المنازع (٢) بالظاهر انتهى ، وهو تحقيق حسن يجب حفظه والطلبة عنه غافلون ، لكن اعترض عليه بأن هنا مايوجب عدم القبول فى مسألة الصغيرة ، وهو أن الملك للزوج فيها ثابت والملك الثابت لا يبطل بخبر الواحد ، وأجيب بأن ذلك إذا كان ثابتا بدليل يوجب ملكه فيها ، وهنا ليس كذلك بل باستصحاب الحال وخبر الواحد أقوى منه كذا فى العناية ، وفيه نظر لأن الملك فى الكبيرة أيضا ثابت بالاستصحاب وكذا فى سائر الأملاك فلا يجوز إبطاله بخبر الواحد ، وفرّع الزيلعى على الفرق السابق أنه لو أخبر واحد بارتداد مقارن من أحد الزوجين لا يقبل ولو أخبر بارتداد طار يقبل انتهى . وقد استفيد من تعليلهم لعدم قبوله فى الرضاع بما فيه من إبطال الملك أنه لو أخبر عدل قبل النكاح بالرضاع ثبتت الحرمة وقد صرح به قاضيخان فى فتاواه وعلله البزازى بأن الشك فيما إذا كان قبله وقع فى الجواز وأما فيما إذا كان بعده فى البطلان والدفع أسهل من الرفع ، وقد استنبطه الزيلعى من تعليلهم ولا حاجة إليه مع التصريح وذكر فى المحيط فيه روايتين من غير ترجيح (وإن كان) المحل (لا إلزام فيه) أصلا كالوكالات والمضاربات والإذن فى التجارة والرسالات فى الهدايا والودائع والأمانات (يثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز) فى المخبر فقط ولو صبيا أو كافرا أو عبدا لأنه لا إلزام فيها (دون العدالة) فيقبل فيها خبر الفاسق دفعا للحرج لأن العدول لا ينتصبون دائما للمعاملات الحسيسة لاسيما لأجل الغير ، وظاهر كلامه أن لا يشترط التحرى لقبول خبر الفاسق فى هذا النوع وقد صرح به فى التوضيح معللا بأن الضرورة لازمة فيه بخلاف خبر الفاسق فى الطهارة والنجاسة فإنه لا يقبل إلا مع انضمام التحرى فإن الضرورة فيه غير لازمة لأن العمل بالأصل ممكن ، وقد نقل الاختلاف فى التلويح فى اشتراط التحرى فى قبوله فى هذا النوع بناء على أن محمدا قيده به فى كتاب الاستحسان ولم يقيده فى الجامع

---

(١) فلم يثبت المنازع ، لعدم اليد نظير مالو كانت جارية صغيرة لا تعبر عن نفسها فى يد رجل يدعى أنها له فلما كبرت لقيها رجل فى بلد آخر فقالت أنا حرة الأصل لم يسعه أن يتزوجها لتحقق المنازع وهو ذو اليد بخلاف مالو قالت جارية كنت أمة لفلان فأعتقنى لأن القاطع طار : أى عارض غير مقارن فتأمل فى هذا وكله من الهداية .

(٢) قوله فثبت المنازع : فالحاصل أنا لم نقبل خبر الواحد فى موضع المنازعة لحاجتنا إلى الإلزام وقبلناه فى موضع المسالمة لعدمه كفاية شرح الهداية .

الصغير ، واستثنى فى الهداية من قبول خبر الفاسق ما إذا كان أكبر رأيه أنه كاذب فلايجوز له أن يعمل به لأن أكبر الرأى يقام مقام اليقين ، وجزم فى التحرير باشتراط تصديق القلب له ، فعلى هذا إن صدقه قلبه عمل به اتفاقا وإن كذبه لايعمل اتفاقا وإن لم يصدقه ولم يكذبه فهو محل الاختلاف ، ثم اعلم أن الاخبار بما ذكر لافرق فيه بين أن يكون المخبر هو الرسول أو المأذون أو الوكيل أو الشريك أو إن فلانا رسول ونحوه كما فى التلويح (وإن كان فيه إلزام من وجه دون وجه) وهى خمس مسائل ذكرها محمد عزل الوكيل وحجر المأذون والاخبار للسيد بجناية عبده والشفيع بالبيع والمسلم الذى لم يهاجر بالشرائع ، وقاس المشايخ عليها إخبار البكر بالنكاح كما فى فتح القدير فهى ست ، وزاد فى الظهيرية سابعة وهى الاخبار بالعيب كما إذا أخبر عدل بأن هذه العين معيب فأقدم على شرائه فإنه يكون رضى بالعيب وإن كان فاسقا لا انتهى ، وقد يزاد ثامنة وهى فسخ الشركة والمضاربة وقد يقال إنه من قبيل عزل الوكيل لكن عطفه فى التنقيح على عزل الوكيل فالأولى إفراده بالذكر زيادة فى البيان ، ووجه كونه إلزاما فى العزل والحجر والفسخ أنه يبطل عمله فى المستقبل وليس بإلزام من حيث إن الموكل يتصرف فى حقه والالزام فى البكر نفاذ النكاح عليها المقتضى لمنعها من التزوج فى المستقبل وعدمه من حيث إنه يمكنها فسخه وقت الاخبار ، وفى الشفيع يلزمه سقوط الشفعة على تقدير سكوته لا على تقدير الطلب والسيد على تقدير التصرف فى الجانى يلزمه الأرش لا على تقدير عدمه والمسلم الذى لم يهاجر يلزمه القضاء على تقدير عدم الأداء لا على تقديره فكان من هذا القبيل على الاختلاف وهو قول الأكثر خلافا لما قيل إن الاتفاق على اشتراط العدالة فى القضاء لأنه عن الشارع بالدين ولما صححه شمس الأئمة من أن القضاء اتفاق لأن المخبر رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورده فى التحرير وفتح القدير بأنه لو صح انتفى اشتراط العدالة فى الرواة فإنما ذاك الرسول الخاص بالارسال انتهى فلا اعتبار لما صححه السرخسى وإن مشى عليه الزيلعى (يشترط فيه أحد شطرى الشهادة) إما العدد أو العدالة (عند أبى حنيفة) فلايقبل خبر الفاسق والمستور الواحد عملا بالشبهين لأن شبه الالزام يوجب اشتراطهما وعدمه يوجب عدمه ، فقلنا باشتراط أحدهما وقالا لايشترط إلا التمييز لأنه من المعاملات والخلاف فى الفضولى ، أما الوكيل والرسول فلايشترط فيهما إلا التمييز لأن عبارتهما كالموكل والمرسل والعدالة لا تشترط فى الخصوم حتى لو أخبر المشترى الشفيع بالبيع يجب عليه الطلب إجماعا ، وقيد فى الكنز العدد بالمستورين فظاهره أنه لايقبل عنده خبر الفاسقين وظاهر ما فى التقرير قبوله فإنه علل اوجه الأصح من عدم اشتراط العدالة فى المثنى بأن لزيادة العدد تأثيرا فى سكون القلب كالعدالة بل تأثير العدد أقوى فإن

القاضي لو قضى بشاهد واحد لم ينفذ ولو قضى بشهادة فاسقين ينفذ وإن كان على خلاف السنة انتهى : وقال الاسبيجابي والخلاف فيما إذا لم يصدقه أما إذا أخبره الفاسق وصدقه صح انتهى . وذكر الهندي أن الفاسق إذا أخبر بعزل الوكيل فإن كذبه الوكيل ولم يظهر صدقه لاينعزل اتفاقا ، وإن ظهر صدقه فكذلك عنده لا عندهما وإن صدقه الوكيل انعزل اتفاقا وهذا كله في الوكالة التي لم يتعلق بها حق الغير أما في التي تعلق فلاينعزل ولا بعزل الموكل كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن انتهى ، وسكت المصنف عن اشتراط بقية سائر شروط الشهادة على قوله وجزم به في التوضيح فقال وإن كان فضوليا يشترط إما العدد أو العدالة بعد وجود سائر الشرائط انتهى ، فعلى هذا لايقبل خبر المرأة والعبد والصبي وإن وجدت العدالة أو العدد وما كان ينبغي له الجزم به فإنه ليس فيها نص عن الإمام محمد لا نفيا ولا إثباتا فلذا ذكره فخر الإسلام بلفظ الاحتمال كما ذكره الأكمل والهندي .

﴿ والرابع ﴾ من أقسام ما يختص بالسنن (في بيان نفس الخبر) وهو كما في التحرير جملة دالة على مطابقة خارج ، وأما عدمها فليس مدلولا ولا محتمل اللفظ إنما يجوّز العقل أن مدلوله غير واقع والإنشاء جملة لادلالة لها على مطابقة خارج ولاحكم فيه : أي إدراك أنها واقعة أولا انتهى . وفي المطول ثم الحق ماذكره بعض المحققين وهو أن جميع الأخبار من حيث اللفظ لايدل إلا على الصدق وأما الكذب فليس من مدلوله بل هو نقيضه وقولهم يحتمله لايريدون أن الكذب مدلول للفظ الخبر كالصدق بل المراد أنه يحتمله من حيث هو أي لايمتنع عقلا أن لا يكون مدلول اللفظ ثابتا انتهى :

وإذا عرفت هذا ظهر لك أن تقسيم الخبر للأقسام الآتية ليس باعتبار الوضع إنما هو لدليل خارجي (وهو أربعة أقسام : قسم يحيط العلم بصدقه) أي المخبر (كخبر الرسل عليهم السلام) أي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وهذا يدل على أن كل نبيّ رسول واختاره في المسايرة بقوله ذكر المحققون أن النبي إنسان بعثه الله لتبليغ ماأوحى إليه وكذا الرسول فلا فرق لكن الأكثر المشهور الفرق بينهما بالأمر بالتبليغ وعدمه كذا في المسامرة (وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية) وهو وماقبله غنيان عن البيان (وقسم يحتملهما) أي الصدق والكذب (على السواء) وقدمنا أن احتماله الكذب عقليّ لا وضعيّ (كخبر الفاسق) فيجب التوقف فيه لقوله تعالى - إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا - وقدمنا أنه لايتوقف في خبره فيما لا إلزام فيه أصلا (وقسم ترجح أحد احتماليه) أي الصدق على الكذب (كخبر العدل المستجمع لجميع شرائط الرواية) فيجب العمل بقوله والمقصود هنا بيان كيفية السماع والضبط والتبليغ (ولهذا النوع أطراف ثلاثة : طرف السماع وذلك إما أن يكون عزيمة) أي أصلا ،

وهو على أربعة أقسام : قسمان منها فى نهاية العزيمة (وهو مايكون من جنس السماع بأن يقرأ على المحدّث) بكسر الدال ويقرأ بضم الياء : يعنى لما لم يسم فاعله وهو أولى من فتح الياء ليشمل قراءة الراوى على الشيخ أوقراءة غيره وهو يسمع وأطلقه فشمل ماإذا اعترف الشيخ أو سكت بلا مانع خلافا لبعضهم لأن العرف أنه تقرير ولأنه يوهم الصحة فكان صحيحا وإلا فغش كذا فى التحرير (أو يقرأ) المحدّث من كتاب أوحفظ (عليك) واختلف فى أى النوعين أرجح فرجح الأكثر الثانى فإن طريقه الرسول صلى الله عليه وسلم ، ورجح أبوحنيفة الأول لزيادة عنايته بنفسه فيزداد ضبط المتن والسند ، والثانى كان أحق منه عليه الصلاة والسلام فإنه كان مأمونا عن السهو أما فى غيره فلا كذا فى التوضيح ، وتعقبه فى التحرير بأن الحق أنه فى غير محل النزاع انتهى فإن الكلام فى المحدث عن الشارع لا الشارع إذ لا يمكن القراءة عليه قبل التبليغ ، وعن أبى حنيفة أنهما متساويان فإن حدث من حفظه ترجح (أو يكتب) المحدث (إليك كتابا على رسم المتن) بأن يكتب حدثنى فلان فإذا بلغك كتابى هذا فحدث به عنى بهذا الإسناد وهو معنى قوله (وذكر فيه حدثنى فلان عن فلان إلى آخره ثم يقول فيه إذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى فهذا من الغائب كالخطاب) فإن تبليغ النبى صلى الله عليه وسلم كان بالكتاب والإرسال لكن قوله حدث به عنى ليس بشرط فى حل السماع عند الجمهور وهو الصحيح لأن الكتاب إن لم يقترن بالإجازة لفظا فقد تضمن الاجازة معنى كذا فى التقرير ، وبه علم أن الاجازة فى النوعين الأولين ليست بشرط بالأولى فما يفعله الناس من طلب الاجازة للقارئ والسامعين بعد القراءة على الشيخ ليس بلازم (وكذلك الرسالة على هذا الوجه) بأن يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا أنه حدثنى بهذا الحديث فلان ويذكر إسناده فإذا بلغتك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد (فيكونان حجتين) خلفا عن النوعين الأولين (إذا ثبتا بالحجة) أى بالبينة كما فى كتاب القاضى إلى القاضى ، وعند العامة لا حاجة إلى البينة بل يكفى أن يكون المكتوب إليه عارفا بخط الكتاب ويغلب على ظنه صدق الرسول . قال فى التحرير وضيق أبوحنيفة بالبينة ولا يلزم كتاب القاضى للاختلاف [1] بالداعية [2] فيه انتهى . قال فى التوضيح

---

(١) قوله للاختلاف : أى بين كتاب القاضى إلى القاضى وما نحن فيه اه .

(٢) قوله بالداعية : أى بسبب الداعية إلى ترويجها بحيث لايلزم من اشتراطها فى كتاب القاضى اشتراطها فيما نحن فيه فلا جرم أن فى أصول الفقه للشيخ أبى بكر الرازى : وأما من كتب إليه بحديث فإنه إذا صح عنده أنه كتابه إما بقول ثقة أو بعلامات منه وخط يغلب معها فى النفس أنه كتابه فإنه يسع المكتوب إليه الكتاب أن يقول أخبرنى فلان يعنى الكاتب إليه ولا يقول حدثنى اه من شرح التحرير .

المختار فى الأولين أن يقول حدثنا وفى الأخيرين أخبرنا انتهى . وجوّز فى التحرير فى قراءة الشيخ عليه حدثنا وأخبر وسمعته وقال وغلبت كلمة قال فى المذاكرة وفى قراءة الطالب قرأت وقرئ عليه وأنا أسمع وحدثنا بقراءتى وقراءة ونبأنا وأنبأنا كذلك، والإطلاق جائز على المختار وقيل فى أخبرنا فقط والمنفرد حدثنى (١) وأخبرنى (أويكون رخصة) بالنصب عطف على يكون عزيمة (وهو الذى لا استماع فيه كالإجازة) بأن يقول أجزت لك أن تروى عنى هذا الكتاب أو مجموع مسموعاتى أو مقروءاتى أو نحو ذلك، كذا فى التلويح ، وفى التحرير ، ومنه إجازة ماصح من مسموعاتى قيل بالمنع والأصح الصحة للضرورة (والمناولة) ظاهره أنه يكفى مجرد إعطاء الكتاب وليس كذلك وإنما المراد بها أن يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول أجزت لك أن تروى عنى هذا الكتاب فلو قال المصنف كما فى التحرير : والرخصة الإجازة مع مناولة المجاز به ودونها لكان أولى . وتنقسم الإجازة لمعين فى معين وغيره كمروياتى ولغير معين إلا بالعموم للمسلمين كقوله من أدركنى ومنه من يولد لفلان بخلاف المجهول فى معين وغيره ككتاب السنن بخلاف سنن فلان ومنه ماسيسمعه الشيخ ثم المستحب قوله أجازنى ويجوز أخبرنى وحدثنى مقيدا ومطلقا للمشافهة فى نفس الإجازة بخلاف الكتاب والرسالة إذ لا خطاب أصلا، وقيل يمنع حدثنى لاختصاصه بسماع المتن والوجه فى الكل اعتماد عرف تلك الطائفة كذا فى التحرير (٢) (والمجاز له إن كان عالما به) أى بما فى الكتاب الذى أجازه بروايته (تصح الإجازة وإلا فلا) عند أبى حنيفة ومحمد خلافا لأبى يوسف كما فى كتاب القاضى إلى القاضى . لهما أن أمر السنة أمر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الإجازة من غير علم بما فيه فيه من الفساد مافيه وفيه فتح لباب التقصير فى طلب العلم، وهذا أمر يتبرك به لا أمر يقع به الاحتجاج كذا فى التوضيح، وفى التحرير والحنفية إن كان يعلم ما فى الكتاب جازت الرواية كالشهادة على الصك وإلا فإن احتمل التغيير لم تصح وكذا إن لم يحتمل خلافا لأبى يوسف ككتاب القاضى إذ علم الشهود بما فيه شرط خلافا له وشمس الأئمة عدم الصحة اتفاق، وتجويز أبى يوسف فى الكتاب لضرورة اشتماله على الأسرار ويكره المتكاتبان الانتشار بخلاف كتب الأخبار وفيه نظر بل ذلك (٣)

---

(١) وجاز الجمع بأن يقول حدثنا وأخبرنا اه تحرير .

(٢) قوله كذا فى التحرير ، سقط من عبارة التحرير بعض ألفاظ لا يخل إسقاطها بالمعنى اه مصححه .

(٣) قوله بل ذلك : أى جواز الشهادة على الكتاب وإن لم يعلم ما فيه .

فى كتب العامة لا القاضى وهذا (١) للاتفاق على النفى (٢) لوقرأ فلم يسمع الشيخ أو الشيخ ولم يفهم (٣) وقبول من سمع فى صباه مقيد بضبطه، ولذا (٤) امتنعت (٥) للمشغول عن السماع بكتابة أو نوم أو لهو، والحق أن المدار عدم الضبط لحكاية الدارقطنى انتهى. ثم قال والاكتفاء الطارئ فى هذه الأعصار بكون الشيخ مستورا ووجود سماعه بخط ثقة موافق لأصل شيخه ليس خلافا لما تقدم (٦) لأنه (٧) لحفظ السلسلة (٨) عن الانقطاع (٩) وذلك (١٠) لإيجاب العمل على المجتهد انتهى (وطرف الحفظ) بيان للقسم الثانى من الثلاثة وعبر عنه فى التوضيح بالضبط (والعزيمة فيه أن يحفظ المسموع) من وقت السماع ويدوم (إلى وقت الأداء، والرخصة أن يعتمد الكتاب) قال فى التوضيح: وأما الكتابة فقد كانت رخصة انقلبت عزيمة فى هذا الزمان صيانة للعلم (فإن نظر فيه وتذكر) ما كان مسموعا له صار كأنه حفظه إلى وقت الأداء لأن التذكر كالحفظ (يكون حجة) سواء كان خطه هو أو رجل معروف أو مجهول كذا فى التوضيح (وإلا) أى إن لم يتذكر حين النظر فيه (فلا) يكون حجة لعدم حل الرواية له فلا يحل الرواية والعمل عند أبى حنيفة سواء كان خطه أو خط الثقة سواء كان تحت يده أو يد أمين ووا جبا عندهما والأكثر وعلى هذا رؤية الشاهد خطه فى الصك والقاضى فى السجل، وعن أبى يوسف الجواز فى الرواية إذا كان فى يده لا الصك وعن محمد فى الكل تيسيرا، وفى الخلاصة قال شمس الأئمة الحلوانى ينبغى أن يفتى بقول محمد، وقال الفقيه أبو الليث وبه نأخذ، وفى موضع آخر منها أن أبا حنيفة ضيق فى الكل حتى قلت روايته الأخبار مع كثرة سماعه فإنه سمع من ألف ومائتى رجل انتهى. (وطرق

---

(١) أى التفصيل المذكور اهـ.
(٢) قوله على النفى: أى لصحة الرواية.
(٣) قوله ولم يفهم: أى الطالب اهـ.
(٤) أى لاشتراط ضبط السامع اهـ.
(٥) قوله امتنعت: أى صحة الرواية.
(٦) أى من اشتراط العدالة وغيرها فى الراوى.
(٧) قوله لأنه: أى الاكتفاء المذكور.
(٨) قوله لحفظ السلسلة أى ليصير الحديث مسلسلا بحدثنا وأخبرنا.
(٩) قوله عن الانقطاع، متعلق بقوله: لحفظ وتبقى هذه الكرامة التى خصت بها هذه الأمة شرفا لنبينا المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم.
(١٠) أى ما تقدم من اشتراط العدالة وغيرها.

الأداء، والعزيمة فيه أن يؤدى على الوجه الذى سمع بلفظه ومعناه) لقوله عليه الصلاة والسلام « نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها وأداها كما سمعها » وللتبرك بلفظه الشريف والحديث لبيان الأفضلية لأنه دعاء للناقل باللفظ فلا يجوز الاستدلال به على عدم جواز النقل بالمعنى مع أن النقل بالمعنى من غير تغيير أداء كما سمع كذا فى التلويح (والرخصة أن ينقله بمعناه) لأن الضرورة داعية إليه لأجل النسيان وللعلم بنقلهم أحاديث بألفاظ مختلفة فى وقائع متحدة ولا منكر، ولما عن ابن مسعود وغيره قال عليه الصلاة والسلام كذا أو نحوه أو قريبا منه ولا منكر فكان إجماعا ولبعثه عليه الصلاة والسلام الرسل بلا إلزام لفظ . ولأن المقصود المعنى وهو حاصل (فإن كان) الحديث (محكما لا يحتمل غيره) إنما فسر المحكم بما لا يحتمل غيره لدفع توهم أن المراد به هنا قسيم المفسر وهو ما لا يحتمل النسخ فالمحكم هنا ما اتضح معناه بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة كما فى التلويح (يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر) أى معرفة (فى وجوه اللغة) بأن ينقله إلى لفظ يؤدى معناه كنقل قعد إلى جلس والاستطاعة إلى القدرة كنقل « من دخل دار أبى سفيان فهو آمن » إلى من حصل فى دار أبى سفيان كذا فى التقرير، قال فخر الإسلام لأنه إذا كان محكما أمن فيه الغلط على أهل العلم فثبت النقل رخصة وتيسيرا، وقد ثبت فى كتاب الله تعالى ضرب من الرخصة مع أن النظم معجز قال النبى صلى الله عليه وسلم «أنزل القرآن على سبعة أحرف» وإنما ثبت ذلك ببركة دعوة النبى صلى الله عليه وسلم غير أن ذلك رخصة إسقاط وهذه رخصة ترفيه وتيسير مع قيام الأصل انتهى (وإن كان ظاهرا يحتمل غيره) أى غير معناه بأن كان عاما محتملا للخصوص أو حقيقة تحتمل المجاز (فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للفقيه المجتهد) وهو من ضمّ إلى علم اللغة العلم بالشريعة وطريق الاجتهاد لأنه إذا لم يكن كذلك لم يؤمن أن ينقله إلى معنى لا يحتمل المعنى الذى احتمله اللفظ المنقول من خصوص أو مجاز بأن يضم إلى ما نقل إليه من المؤكدات ما يقطع احتمال الخصوص إن كان عاما، ولعل المراد لا يكون إلا المحتمل (وما كان من جوامع الكلم) وهى ألفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعانى بعبارته كقوله عليه الصلاة والسلام «الخراج بالضمان، ولا ضرر ولا ضرار فى الإسلام، والغرم بالغنم» (أو المشكل أو المشترك أو المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل) للمجتهد وغيره، أما فى الجوامع ففيه اختلاف عندنا واختار فخر الإسلام المنع تبعا لابن سيرين والرازى من الحنفية وهو الأحوط لأنه لا يؤمن الغلط فيه لإحاطته بمعان يقصر عنها عقول غيره، وأما فى المشكل والمشترك فلأنه لا يفهم معناه إلا بتأويل وتأويله لا يكون حجة على غيره وكلامنا فى الحجة، مثاله قوله عليه الصلاة والسلام « الطلاق بالرجال » فإنه يحتمل إيجاد الطلاق

أواعتبار الطلاق فالتأويل بأحدهما ونقله به لايكون حجة ، وأما المجمل فلا يفهم مراده إلا بالبيان من المجمل وامتنع المتشابه بالأولى لأنه ما انسد علينا باب دركه .

﴿ تنبيه ﴾ اعلم أن الخلاف فى جواز نقل الحديث بالمعنى إنما هو فيما لم يدوّن ولا كتب وأما مادوّن وحصل فى الكتب فلايجوز تبديل ألفاظه من غير خلاف بينهم فى ذلك . قال ابن الصلاح بعد أن ذكر خلافهم فى نقل الحديث بالمعنى : إن هذا الخلاف لا تراه جاريا ولا أجراه الناس فيما تضمنه بطون الكتب فليس لأحد أن يغير لفظ شئ من كتاب مصنف ويثبت بدله فيه لفظا آخر بمعناه فإن الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم فى ضبط الألفاظ والجمود عليها من الحرج والتعب وذلك مفقود فيما اشتملت عليه بطون الأوراق والكتب انتهى كلام ابن الصلاح كذا فى حاشية المغنى للدماميني من آخر الباب الخامس (والمروى عنه) شروع فى بيان الطعن فى الحديث من جهة الراوى وغيره (إذا أنكر الرواية) أطلقه فشمل ما إذا كان إنكار مكذب بأن قال مارويت لك هذا الحديث قط وكذبت علىّ وما إذا كان إنكار متوقف بأن قال لاأذكر أنى رويت لك هذا الحديث أو لا أعرفه وقد اتفقوا على سقوط الرواية بالأول لأن كلا منهما مكذب للآخر وهما على عدالتهما إذ لا يبطل الثابت (١) بالشك . واختلفوا فى الثانى فالمصنف اختار السقوط تبعا لفخر الاسلام والقاضى أبى زيد والسرخسى وهو قول الكرخى ، وقيل لاتسقط وهو قول الأكثر وقيل السقوط قول أبى يوسف وعدمه قول محمد وهو فرع اختلافهما فى الشاهدين شهدا على القاضى بقضية وهو لا يذكرها فإن أبايوسف رده ومحمد قبله ونسبة ابن الحاجب القبول لأبى يوسف غلط ولم يذكر فيها قول لأبى حنيفة فضمه مع أبى يوسف يحتاج إلى ثبت ورجح فى التحرير القبول لأنه عدل جازم غير مكذب فيقبل كموت الأصل وجنونه وذكر الهندى أن على الاختلاف بين أبى يوسف ومحمد مسائل فى الجامع الصغير أنكر أبو يوسف روايته فيها لما عرض عليه محمد الجامع الصغير فقال حفظ أبو عبد الله إلا مسائل وصحح محمد ذلك ولم يرجع عنه بإنكاره وهى تبث . الأولى لو قرأ فى إحدى الأوليين وإحدى الأخريين يقضى أربعا عند أبى يوسف وركعتين عند محمد ، وروى محمد عن يعقوب أنه يقضى أربعا عند أبى حنيفة فأنكر وقال إنما رويت لك عن أبى حنيفة أنه يقضى ركعتين ولم يرجع عنه محمد ونسبه إلى النسيان . والثانية مستحاضة توضأت بعد طلوع الشمس تصلى حتى يخرج وقت الظهر قال أبو يوسف إنما رويت لك حتى يدخل وقت الظهر . الثالثة المشترى من الغاصب إذا أعتق ثم أجاز المالك البيع نفذ العتق قال إنما رويت

---

(١) أى وهو عدالتهما بالشك أى فى زوالها اه .

لك أنه لاينفذ. الرابعة المهاجرة لاعدة عليها ويجوز نكاحها إلا أن تكون حبلى فحينئذ لايجوز نكاحها قال إنما رويت لك أنه يجوز نكاحها ولكن لايقربها زوجها حتى تضع. الخامسة عبد بين اثنين قتل مولى لهما فعفا أحدهما بطل الدم كله عند أبي حنيفة وقالا يدفع ربعه إلى شريكه أو يفديه بربع الدية وقال أبو يوسف إنما حكيت لك عن أبي حنيفة كقولنا وإنما الاختلاف الذي رويته في عبد قتل مولاه عمدا وله ابنان فعفا أحدهما إلا أن محمدا ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع أبي يوسف في الأولى. السادسة رجل مات وترك ابنا له وعبدا لاغير فادعى العبد أن الميت كان أعتقه في صحته وادعى رجل على الميت ألف درهم وقيمة العبد ألف فقال الابن صدقتما يسعى العبد في قيمته وهو حرّ ويأخذها الغريم بدينه. وقال أبو يوسف إنما رويت لك مادام يسعى في قيمته هو عبد قيل اعتماد المشايخ على قول محمد انتهى. وفي فتح القدير: واعتمدت المشايخ رواية محمد مع تصريحهم في الأصول بأن تكذيب الأصل الفرع يسقط الرواية إذا كان صريحا والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره من أبي يوسف من مثل الصريح على مايعرف في ذلك الموضع فليكن لابناء على أنه رواية بل تفريع صحيح على أصل أبي حنيفة وإلا فهو مشكل انتهى. (أو عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل به) لأنه صار مجروحا كحديث عائشة «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل» ثم زوّجت بعده ابنة أخيها عبدالرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع. وقال مجاهد: صحبت ابن عمر عشر سنين فلم أره يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح كذا في التوضيح (فإن كان) العمل بخلافه (قبل الرواية أولم يعرف تاريخه لم يكن جرحا) لأنه في الأول كان مذهبا له ثم تركه وفي الثاني وقع الشك في سقوطه فيحمل على أن العمل قبلها (وتعيين) الراوي (بعض محتملاته) بأن كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص أو مشتركا فيحمله على أحد معنييه (لايمنع العمل به) أي بظاهر الحديث لأن تأويله لايكون حجة على غيره فجاز لغيره أن يعمل بما رده، وذكر فخر الإسلام لهذا الأصل مثالين أحدهما لنا والآخر للشافعي ليفيد أن هذا الأصل متفق عليه بيننا وبينه. فالأول حديث ابن عمر رضي الله عنه «المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا» فإنه يحتمل تفرق الأبدان وتفرق الأقوال وحمله ابن عمر على الأول وهو بمعنى المشترك فلا يبطل الاحتمال بتأويله فخالفناه. والثاني حديث ابن عباس «من بدّل دينه فاقتلوه» وقال ابن عباس «لا تقتل المرتدة» فخالفنا الشافعي في الخيار لظاهر الحديث لا لتأويل ابن عمر وخصصنا حديث ابن عباس بالنهي عن قتل النساء مطلقا لا لتخصيص ابن عباس كذا في التقرير.

وحاصل مافي التحرير أن حمل الصحابي مرويّه على أحد مايحتمله إن كان مشتركا ونحوه

لايجب قبوله عندالحنفية وإن حمل الظاهر على غيره فالأكثر الظاهر وليس من العمل ببعض المحتملات تخصيص العام فيجب حمله على سماع المخصص كحديث ابن عباس « من بدّل دينه فاقتلوه » وأسند أبو حنيفة عنه «لاتقتل المرتدّة» فلزم خلافا للشافعي وإن كان الحديث مفسرا تعين كون تركه لعلمه بالناسخ فيجب اتباعه خلافا للشافعي وبه يتبين نسخ حديث السبع من الولوغ ، إذ صح اكتفاء أبي هريرة بالثلاث إلى آخره وهو مخالف لما ذكره فخر الإسلام من مسألة تخصيص العام من الصحابي (والامتناع عن العمل به) من الراوى له (مثل العمل بخلافه) لأن الامتناع حرام كالعمل بخلافه والمراد بالامتناع أن لايشتغل بالعمل به ولا بما يخالفه مثل أن لايشتغل بالصلاة فى وقتها ولا بشئ آخر ، أما لو اشتغل بالأكل والشرب كان ذلك عملا بخلافه ، وقيل فى التحقيق كلاهما واحد لأن الترك فعل فكان كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملا بالخلاف أيضا ، ولهذا ذكر شمس الأئمة فى القبيلين ترك ابن عمر رفع اليد كذا فى التقرير (وعمل الصحابى بخلافه يوجب الطعن إذا كان الحديث ظاهرا لايحتمل الخفاء عليهم) شروع فى بيان الطعن من غير الراوى وهو نوعان : طعن من الصحابة وطعن من أئمة الحديث ، فالأول كحديث تغريب الزانى طعن فيه عمر وحلف أن لاينفى أحدا أبدا وقال علىّ : كفى بالنفى فتنة وهو مما لايحتمل الخفاء عليهما لأن إقامة الحد مبنى على الشهرة مع احتياج الإمام إلى معرفته فيفحص عنه وكفر المنفى لا يحل تركه الحد ، وأما إذا كان مما يحتمل الخفاء فلايكون جرحا كحديث القهقهة لم يعمل به أبو موسى الأشعرى ولم يكن جرحا لأنه من الحوادث النادرة فجاز خفاؤه عليه على أنه منع صحته عنه بل نقيضه عنه كما فى التحرير وأشار إلى الثانى بقوله (والطعن المبهم) بأن يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح أو راويه متروك الحديث أو غير العدل (من أئمة الحديث لايجرح الراوى) فلايقبل لأن العدالة أصل فى كل مسلم نظرا إلى العقل والدين لاسيما الصدر الأول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز أن يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا ، وقيل يقبل لأن الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة بأسباب الجرح ومواقع الخلاف ، والحق أن الجارح إن كان ثقة بصيرا بأسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم وإلا فلا كذا فى التلويح ، وصحح فى التحرير مذهب الجمهور أن العالم بأسباب الجرح يقبل جرحه مبهما وإلا فلابد من البيان ، وأما التعديل فيقبل مطلقا من غير بيان للعلم بمفهوم العدالة (إلا إذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه) فلاجرح بالأفعال المجتهد فيها كشرب النبيذ واللعب بالشطرنج ، وللجرح ألفاظ : كذاب وضاع دجال يكذب هالك ثم ساقط متهم بالكذب والوضع ذاهب ومتروك ، ومنه للبخارى فيه نظر وسكتوا عنه لامعتبر به ليس بثقة مأمون ثم ردّوا حديثه ضعيف جدا واه بمرة طرحوا حديثه مطرح ارم به ليس بشىء

لا يساوى شيئا فنى هذه لا حجية ولا استشهاد ولا اعتبار ، ثم ضعيف منكر الحديث مضطر به واه ضعفوه لايحتج به ثم فيه مقال ضعف ضعف تعرّف وتنكر ليس بذاك بالقوى بحجة بعمدة بالمرضى سيئ الحفظ لين ويخرج فى هؤلاء للاعتبار والمتابعات إلا ابن معين فى ضعيف كذا فى التحرير (ممن اشتهر بالنصيحة) للدين والمسلمين ، وذكر الكرمانى أنها كلمة جامعة معناها حيازة الحظ للمنصوح له مأخوذة من نصحت العسل إذا صفيته وجعلته خالصا انتهى :

وقد أفاد المؤلف أن جرح الرواة بحق نصيحة لا غيبة وإن كرهه المجروح (دون التعصب) كطعن الملحدين فى أهل السنة والجماعة وكطعن من ينتحل مذهب الشافعى على بعض أصحابنا المتقدمين كذا ذكر فخر الإسلام ، وقد شرطوا لصحة إمامة الشافعى بالحنفى شروطا : منها أن لا يكون متعصبا كما ذكره الزيلعى فظاهره أن التعصيب فى الدين كفر وإلا فالاقتداء صحيح وفى فتح القدير أن التعصب فسق يعنى فلا يمنع صحة الاقتداء وقد أوضحناه فى شرحنا على الكنز (حتى لا يقبل الطعن بالتدليس) وهو فى اللغة كتمان عيب السلعة من المشترى ، وفى اصطلاح المحدثين كتمان انقطاع أوخلل فى إسناد الحديث بإيراد لفظ يوهم الاتصال والصحة مثل أن يقول حدثنى فلان عن فلان من غير أن يتصل الحديث بقوله حدثنا أو أخبرنا وسموه عنعنة ، وقيل هو ترك اسم من يروى عنه وذكر اسم من روى عن شيخه وإنما لا يكون جرحا لأنه يوهم شبهة الإرسال وحقيقته ليس بجرح فشبهته أولى (والتلبيس) على من روى له بذكر شيخه بكنيته دون اسمه بأن يقول أخبرنى فلان ابن فلان الفلانى مثل قول سفيان الثورى حدثنا أبو سعيد فإنه يحتمل الثقة وهو الحسن البصرى الزاهد وغير الثقة مثل محمد بن السائب الكلبى ومثل قول محمد بن الحسن حدثنى الثقة من أصحابنا يعنى به أبا يوسف وإنما أبهم لخشونة وقعت بينهما وإنما لم يكن جرحا لأن الكناية عن الراوى لا بأس بها صيانة له عن الطعن فيه وصيانة للطاعن عن الوقوع فى الغيبة واختصارا فى الكلام فلا تدل على كون المروى عنه متهما وليس كل من اتهم بوجه مّا يسقط به كل حديثه كذا ذكره فخر الإسلام قال فى التحرير : وأما التدليس إيهام الرواية عن المعاصر الأعلى أو وصف شيخه بمتعدد لإيهام العلو والكثرة فغير قادح (وركض الدابة) وهو الحث على العدو أى السير روى عن شعبة بن الحجاج أنه قيل له لم تركت حديث فلان؟ قال رأيته يركض على برذون فتركت حديثه مع أن الركض من أسباب الجهاد كالسباق بالخيل والأقدام وهو مندوب إليه شرعا (والمزاح) لا يكون جرحا لأنه ورد به الشرع إذا كان حقا فلا يكون قادحا إلا إذا بالغ فخرج إلى ما ليس بحق وتخبط فإنه يقدح ، وفى البزازية وكان الإمام

والثورى وابن أبى ليلى يمزحون كثيرا (وحداثة السن) أى صغر الراوى الضابط وقت التحمل لايكون قادحا لأن كثيرا من الصحابة تحملوا فى صغرهم وقبل ذلك منهم بعد الكبر خصوصا ابن عباس رضى الله عنهما (وعدم الاعتبار بالرواية) لايكون قدحا لأن الاعتبار للاتفاق لا لكثرة الرواية كأبى بكر رضى الله عنه ولا يدخله من له راو فقط وهو مجهول العين باصطلاح كذا فى التحرير (واستكثار مسائل الفقه) لا يكون طعنا كما طعن بعض المحدثين فى أبى يوسف فقال كان إماما حافظا متقنا إلا أنه اشتغل بالفقه وصرف همته إليه وذلك مما يوجب وقوع الخلل فى ضبط الحديث لامحالة وهو باطل لأن ذلك دليل على قوة الذهن والاجتهاد فى معرفة معنى الحديث فيستدل به على حسن الضبط والإتقان ، وفى التحرير إن كثرة الكلام والبول قائما ليس من الطعن .

فصل : فى التعارض

وغالبه فى الآحاد كما فى التحرير ، وهو لغة التمانع ، واصطلاحا اقتضاء أحد الدليلين ثبوت أمر والآخر انتفاءه فى محل واحد فى زمان واحد بشرط تساويهما فى القوة أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع ، وخرج باتحاد المحل مايقتضى حل المنكوحة وحرمة أمها وباتحاد الزمان مثل حل المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض ، وبالقيد الأخير ما إذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنص والقياس إذ لا تعارض بينهما هذا معنى ما فى التوضيح . وتعقبه فى التلويح بأنه إن أريد اقتضاء أحدهما عدم مايقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الإيجاب واردا على ماورد عليه النفى فلاحاجة إلى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل أمها وكذا الحل قبل الحيض وعنده وإلا فلابد من اشتراط أمور أخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك ممالابد منه فى تحقق التناقض . وجوابه أن اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ماهو ملاك الأمر فى باب التناقض فإنه كثيرا مايندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لايقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لأنه فرع التفاوت فى احتمال النقيض فلا يكون إلا بين الظنيين انتهى . وتعقبه فى التحرير بأن فرقه بين القطعيين وبين الظنيين تحكم لأنه إن أراد به التعارض فى نفس الأمر فهو منتف فى أدلة الشرع كلها قطعيها وظنيها ، وإن أراد بحسب الظاهر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فهو فى الكل ظاهر فيثبت فى قطعى الثبوت ويلزمه محملان لكل محمل أو نسخ أحدهما وفى قطعى الدلالة ويلزمه الثانى وهو نسخ أحدهما فيجتهد فى طلبه ويزيد الظنيان بترجيح السند والدلالة مع الحكم بأن الثابت أحدهما مجهولا وانتفاؤهما فى نفس الأمر ،

وما نقل عن الكرخي من منع التعارض في الأمارتين يريد في نفس الأمر انتهى . (وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا) لا في نفس الأمر إذ لا تناقض بين أدلة الشرع لأنه دليل الجهل (لجهلنا) بالناسخ والمنسوخ فتوهمنا التعارض وفي الواقع لا تعارض فإذا ورد تعارض صورة حمل على نسخ أحدهما الآخر فإن علم التاريخ كان المتأخر ناسخا وإلا يطلب المخلص فيجمع بينهما ماأمكن ويسمى عملا بالشبهين وإلا فسيأتي (فلابد من بيانه) أي بيان ركن التعارض وشرطه والمخلص منه (فركن المعارضة) وهي لغة المقابلة على سبيل الممانعة والمراد بها التعارض ، والمراد بالركن مايقوم به المعارضة وهو مجموع أجزائها فإن ركن الشيء مايقوم به أعم من أن يكون جميع الأجزاء أو بعضها كذا في التقرير (تقابل الحجتين على السواء) ومعنى التقابل أن يقتضي أحدهما عدم مايقتضيه الآخر وقد قدمناه (لا مزية لإحداهما) تأكيد لقوله على السواء .

واعلم أنه إذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فإما أن يتساويا في القوة أو لا ، وعلى الثاني إما أن يكون زيادة أحدهما بماهو بمنزلة التابع أو لا ، ففي الصورة الأولى معارضة ولا ترجيح ، وفي الثانية معارضة مع ترجيح ، وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنبئ عن التماثل وحكم الصورتين الأخيرتين أن يعمل بالأقوى ويترك الأضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة إلى الأقوى ، وأما الصورة الأولى فسيأتي بيان حكمها كذا في التلويح ، وبهذا علم أن المعارضة حاصلة بين خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه وبين خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه لكن مع الترجيح ، والمراد هنا المعارضة من غير ترجيح فصلح أن يكون قوله لا مزية لإحداهما تأسيسا لإخراج هذا القسم وماذكروه في تعريفها إنما هو لمطلقها (في حكمين متضادين) زيادة بيان ، لأن التقابل بينهما إنما هو بتقابل الحكمين (وشرطها اتحاد المحل) فلا تعارض عند اختلافه كحل المنكوحة وحرمة أمها وتقدم ما فيه (والوقت) بأن يتحد زمان ورودهما كذا في التوضيح وليس المراد أن التعارض موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ماسبق إلى بعض الأوهام العامية من أن المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم وإنما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا وإن قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة زيد ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود أن الدليلين إنما يتعارضان بحيث يحتاج إلى مخلص إذا لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر إذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك أن الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع إلا كذلك كذا في التلويح (مع تضاد الحكم) أورد عليه أنه جعله أولا داخلا في الركن فكيف جعله

من الشرط مع التنافى بينهما. وأجيب بأن التضاد بين الحكمين من شروطه لامحالة وذكره فى الركن (١) باعتبار ظرفيته للتقابل يعنى أن التقابل يكون فى حكمين فصار (٢) ذلك نوعا من المحل لأن الحكم محل التقابل والمحال شروط كذا فى التقرير (وحكمها) أى المعارضة (بين الآيتين المصير) الرجوع (إلى السنة) مثاله قوله تعالى - فاقرءوا ماتيسر من القرآن - وقوله تعالى - وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا - تعارضا فى قراءة المقتدى فصرنا إلى قوله عليه الصلاة والسلام «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة» ولايعارضهما قوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » لأنه محتمل فى نفسه لجواز أن يكون المراد به نفى الفضيلة كذا فى التقرير (وبين السنتين المصير إلى أقوال الصحابة) إن وجدت (أو القياس) إن لم يوجد للصحابة قول أووجد وتعارض قولان لهما . وحاصله أن من أوجب تقليد الصحابى ولو لم يدرك بالقياس قال يجب المصير إلى قوله أولا ثم إلى القياس على ماذكره فخر الإسلام فى شرح التقويم من أنه إن وقع التعارض بين السنتين فالميل إلى أقوال الصحابة وإن وقع بينهما فالميل إلى القياس ولاتعارض بين القياس وبين قول الصحابى ومثاله ماروى النعمان بن بشير : صلاة الكسوف بركوع وسجدتين وماروته عائشة بركوعين وأربع سجدات فصرنا إلى القياس على سائر الصلوات كذا فى التلويح وبه علم أن أو فى كلامه ليست للتخيير وإنما هى للتوزيع ، ثم اعلم أن قولهم يصار إلى السنة فى تعارض الآيتين وإلى القياس فى تعارض السنتين ليس ترجيحا بالأدنى ليلزم عليه لزوم الترجيح بالمماثل وإنما معناه أن المتعارضين يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر الأدنى وإلى هذا يشير كلام الإمام السرخسى (وعند العجز) عن المصير إلى دليل آخر (يجب تقرير الأصول) أى العمل بالأصل (كما فى سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل) أى السنة فى حله وحرمته المستلزمين بطهارته ونجاسته وتعارضت أقوال الصحابة كما علم تفصيله فى الفقه (وجب تقرير الأصول) وهو إبقاء حدث المتوضئ به وطهارة بدنه فلايطهر ماكان نجسا ولاينجس ماكان طاهرا (فقيل إن الماء عرف طاهرا فى الأصل فلا يتنجس به ماكان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض) وقد حكوا خلافا فى أن الشك فى الطهارة أو الطهورية أوفيهما جميعا وصححوا الثانى ، وفى التلويح أنه لا خلاف فى المعنى لأن الشك فى الطهورية إنما نشأ من الشك

---

(١) لا لأنه ركن حتى يلزم التناقض بل هو مذكور هناك على أنه ظرف : أى محل للتقابل لأن قوله فى حكمين متضادين ظرف لقوله تقابل الحجتين. والحاصل أنه مذكور هناك على سبيل الشرطية المعنوية لا على أنه ركن اه .

(٢) قوله فصار : أى التضاد .

فى الطاهرية انتهى ، وحينئذ لا ثمرة له (ووجب ضم التيمم إليه) ليسقط فرض الصلاة عنه بيقين وليس المراد بالضم الجمع بينهما فى صلاة واحدة فإنه لو توضأ به وصلى ثم تيمم وأعادها صح وسقط الفرض عنه بأحدهما فإن كان المطهر السؤر صحت به ولغت صلاة التيمم أو التيمم فبالقلب كذا فى فتح القدير ، وقد يقال ينبغى أن لا يحل له الإقدام على الصلاة بسؤر الحمار وحده لأنها لا تباح إلا بزائل الحدث بيقين وهو مفقود ، ويجب أن يلتزم ذلك فى المذهب فإنهم إنما صرحوا بالصحة لا بالحل والقواعد تقتضى الحرمة (وسمى) سؤر الحمار (مشكلا لهذا) أى لتعارض الدليلين (لا أن نعنى به الجهل) بالحكم أى ليس معنى الشك أن الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الأدلة والجمع بينه وبين التيمم وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته ، وفى التحرير ولا يخفى أن تقرير الأصل حكم عدم الترجيح وهنا قد رجحت حرمته ، والأقرب أن يقال تعارضت الحرمة المقتضية للنجاسة والضرورة المقتضية للطهارة ولم تترجح الضرورة لترددفيها إذ ليس الحمار كالهرة ولا الكلب انتهى . وهذا اختيار منه لما اختار شيخ الإسلام فى المبسوط قال فيبقى بسبب التردد فى الضرورة أمره مشكلا وهذا أحوط من الحكم بالنجاسة لأنه حينئذ لا يضم إلى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا انتهى . وقد يقال إن فيه ترك الاحتياط من وجه آخر وهو عدم تنجيس أعضائه به ولو قيل بوجوب صبه والاقتصار على التيمم لكان أحوط فى الخروج عن عهدة العبادة (وإذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال) إذ ليس بعد القياس دليل شرعى يرجع إليه ولا يجوز العمل باستصحاب الحال الذى هو ليس بدليل (بل يعمل المجتهد بأيهما شاء) لأن أحدهما حق بيقين وكل واحد حجة فى حق العمل أصاب المجتهد أو أخطأ (بشهادة قلبه) يعنى يتحرى ويعمل بما يميل إليه قلبه لأن لقلب المؤمن نورا يدرك به الحق كما فى الحديث « اتقوا فراسة (١) المؤمن فإنه ينظر (٢)

---

(١) قوله اتقوا فراسة المؤمن قال العزيزى بكسر الفاء ، وأما الفراسة بالفتح فهى الحذق فى ركوب الخيل قال المناوى أى اطلاعه على ما فى الضمائر بسواطع أنوار أشرقت على قلبه فتجلت له بها الحقائق ، قال العلقمى عرفها بعضهم بأنها الاطلاع على ما فى ضمير الناس ، وبعضهم بأنها مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب أى ليست بشك ولا ظن ولا وهم وإنما هى علم وهبى ، وبعضهم بأنها سواطع أنوار لمعت فى قلبه فأدرك بها المعانى إلى أن قال : فإن قيل ما معنى الأمر باتقاء فراسة المؤمن . أجيب بأن المراد تجنبوا فعل المعاصى لئلا يطلع عليكم فتفتضحوا عنده :

(٢) قوله فإنه ينظر بنور الله عز وجل أى يبصر بعين قلبه المشرق بنور الله تعالى =

بنور الله تعالى » . وقال ذو النورين رضى الله عنه لبعضهم وقد دخل عليه وقد كان كرر النظر فى طريقه إلى أجنبية لايدخل علىّ أحدكم بعين زانية فقال أوحيا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا ولكن فراسة صادقة كذا فى البزازية، ولايجوز العمل بأحدهما بغير تحرّ ولذا قال فى آخر التحرير لا يصح فى مسألة للمجتهد قولان للتناقض فإن عرف المتأخر تعين رجوعا وإلا وجب ترجيح المجتهد بعده بشهادة قلبه وإن كان عاميا اتبع فتوى المفتى فيه الأتقى الأعلم بالتسامع وإن متفقها تبع المتأخرين وعمل بماهو أصوب وأحوط عنده إلى آخره (والتخلص عن المعارضة) على أربعة أوجه بالاستقراء . حاصلها أنه قد اعتبر فى التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فإذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية أحدهما يطلب المخلص من قبل الحكم أو المحل أو الزمان بأن يدفع اتحاده فهى ثلاثة، وكان ينبغى الاقتصار عليها كما فى التنقيح ، وأما إذا لم يتساويا فلم يوجد التعارض أصلا لأن ركنه تساوى الحجتين ، كما قدمه (إما أن يكون من قبل الحجة بأن لايعتدلا) أى لا يستويا ، قال السيد نكركار وهذا يرجع إلى انتفاء الركن ومثلوا له بحديث « البينة على من ادعى » وحديث « القضاء بشاهد ويمين » فإن الأول مشهور والثانى خبر واحد لا يعارضه (أو من قبل الحكم) وهذا راجع إلى انتفاء الشرط فى الحقيقة لأن الاختلاف فى الحكم يوجب الاختلاف فى المحل ذكره نكركار (بأن يكون أحدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى) أى الآخرة (كآيتى اليمين فى سورة البقرة والمائدة) فإنه قال فى سورة البقرة ـ لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ـ وقال فى المائدة ـ ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان ـ فالأولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لأنه من كسب القلب أى القصد ، والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لأنها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة إذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور فى الغموس، والمخلص أن يقال المؤاخذة التى توجبها الآية الأولى على الغموس هى المؤاخذة فى الآخرة والتى تنفيها الثانية هى المؤاخذة فى الدنيا أى لا يؤاخذكم الله بالكفارة فى اللغو ويؤاخذكم بها فى المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله ـ فكفارته إطعام عشرة مساكين ـ ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وتمام أبحاثه فى التلويح وقدمنا شيئا منه فى بحث الحقيقة (أو من قبل الحال) وهذا راجع إلى

= والكلام فى المؤمن الكامل وفيه قيل يرى عن ظهر غيب الأمر ما لا يراه عين آخر عن عيان اهـ .

والحديث المذكور فى جامع السيوطى الصغير عن البخارى فى تاريخه عن أبى سعيد الخدرى وغيره عن عمر بن الخطاب وهو حديث حسن اهـ .

اختلاف الشرط، والمراد من الحال المحل كما عبر به فى التوضيح قال بأن يحمل على تغاير المحل (بأن يحمل أحدهما على حالة والآخر على حالة كما فى قوله تعالى ـ حتى يطهرن ـ بالتخفيف والتشديد) فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا التخفيف على العشرة والمشدد على الأقل وإنما لم يحمل على العكس لأنها إذا طهرت لعشرة أيام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود وإذا طهرت لأقل منها يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج إلى الاغتسال لتتأكد الطهارة كذا فى التوضيح وتطهرن بمعنى طهرن لأنه يأتى له كتكبر وتعظم فى صفاته تعالى محافظة على حقيقة يطهرن بالتخفيف وكل وإن كان خلاف الظاهر لكن هذا أقرب إذ لا يوجب تأخر حق الزوج بعد القطع بارتفاع المانع كذا فى التحرير، وهذا من قبيل تعارض القراءتين لآية واحدة ومنه قراءتا الجر والنصب فى أرجلكم المقتضيين مسحهما وغسلهما فيتخلص بأنه تجوّز بالمسح عن الغسل، والعطف فيهما على رءوسكم لتواتر الغسل عنه عليه الصلاة والسلام عن كل من حكى وضوءه ويقربون من ثلاثين وتوارثه من الصحابة وما قيل فى الغسل مسح إذ لا إسالة بلا إصابة غلط بأدنى تأمل، ولو جعل فيهما على الوجوه والجر للجوار عورض بأنه فيهما على الرءوس والنصب على المحل ويترجح أنه قياس لا الجوار كذا فى التحرير (أو من قبيل اختلاف الزمان) راجع إلى انتفاء الشرط أيضا (صريحا) فيكون الثانى ناسخا للأول (كقوله تعالى ـ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ـ فإنها نزلت بعد التى فى سورة البقرة) وهو قوله تعالى ـ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ـ فقد تعارضا فى الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن مسعود تعتدّ بوضع الحمل وقال من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى (أو دلالة) أى التخلص باختلاف الزمان دلالة لا صريحا وليس هو قسما آخر خامسا كما توهم لأنه نوع من اختلاف الزمان (كالحاظر) أى المانع المحرم (والمبيح) إذا تعارضا فالمخلص منه بجعل المحرم ناسخا متأخرا لأن قبل البعثة كان الأصل الإباحة، ثم ورد دليل الإباحة لإبقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلناه على العكس تكرر النسخ فلا يثبت هذا التكرار بالشك، وتعقبه فى التنقيح بأن الإباحة الأصلية ليست حكما شرعيا فلا تكون الحرمة بعده نسخا. وأجاب عنه فى التوضيح بما حاصله أنا عنينا بتكرر النسخ تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعى أو لا، فإنّ تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك انتهى، ولأن تقديم المحرم أحوط لقوله عليه الصلاة والسلام «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال» وقد ذكروا هنا مسألة حكم الأفعال قبل البعثة وأطال فى بيانها فى التوضيح والتلويح وذكرها فى التحرير فى بحث الحاكم إلى أن قال: والمختار

أن الأصل الإباحة عند الجمهور من الحنفية والشافعية ، ولقد استبعده فخر الإسلام وقال لا نقول بهذا لأن الناس لم يتركوا سدى فى شىء من الزمان وإنما هذا بناء على زمن الفطرة لاختلاف الشرائع ووقوع التحريفات ، فلم يبق الاعتقاد والوثوق على شىء من الشرائع فظهرت الإباحة بمعنى عدم العقاب على الإتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح ، وحاصل تقييده ذلك التأويل بزمن خاص انتهى ، ثم شرع فى بيان المخلص من المعارضة بوجه آخر (والمثبت) وهو الذى يثبت أمرا عارضا (أولى من النافى) الذى ينفى العارض ويبقى الأمر الأول (عند الكرخى) مطلقا لأن المثبت يخبر عن حقيقة ، والنافى اعتمد الظاهر كما فى الجرح والتعديل يقدم الجرح لأنه يخبر عن حقيقة (وعند عيسى بن أبان يتعارضان) ويطلب الترجيح من وجه آخر (والأصل فيه) أى فى ترجيح أحدهما على الآخر بيان لضعف ما أطلقه الكرخى وابن أبان ولضابط تعلم به مسائل أصحابنا فإن بعضها دل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى (أن النفى) أى المنفى (إن كان من جنس ما يعرف بدليله) أى يكون بناء على دليل الإثبات كان مثله كما قال محمد فى السير الكبير فى رجل ادعت عليه امرأته أنها سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج إنما قلت المسيح ابن الله قول النصارى ، أو قالت النصارى المسيح ابن الله لكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فإن شهد شاهدان أنا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندرى أقال ذلك أم لا لا تقبل الشهادة وكان القول قوله وإن شهدا أنه قال ذلك ولم يقل غيره قبلت ووقعت الفرقة ، وكذا إذا ادّعى الزوج الاستثناء فى الطلاق وشهدا بالطلاق وأنه لم يستثن . قال فخر الإسلام فقد قبلت الشهادة على محض النفى لأن هذا نفى طريق العلم به ظاهر لأن كلام المتكلم إنما يسمع عيانا فيحيط العلم بأنه زاد عليه شيئا أو لم يزد لأن ما لا يسمع فليس بكلام لكنه دندنة انتهى ؛ وزاد فى جامع الفصولين لقبولها فى النفى مسائل ، منها ما لو أمن الإمام أهل مدينة فاختلطوا بأهل مدينة أخرى وقالوا كنا جميعا فشهد شهود من غيرهم أنهم لم يكونوا وقت الأمان فيها تقبل الشهادة ، ومنها أن الشرط يجوز إثباته ببينة ولو كان نفيا كما لو قال لقنه إن لم أدخل الدار اليوم فأنت حر فبرهن القن أنه لم يدخل يعتق ، قيل فعلى هذا لو جعل أمرها بيدها إن ضربها بغير جناية ثم ضربها وقال ضربتها بجناية وبرهنت أنه ضربها بغير جناية ينبغى أن تقبل بينتها وإن قامت على النفى لقيامها على الشرط ، ومنها حلف إن لم تجئ صهرتى هذه الليلة فامرأتى كذا فشهدا أنه حلف كذا ولم تجئه صهرته فى تلك الليلة وطلقت امرأته تقبل لأنها على النفى صورة وعلى إثبات الطلاق حقيقة ، ومنها شهدا أنه أسلم واستثنى وشهد آخران أنه أسلم ولم يستثن تقبل بينة إثبات الإسلام ، ومنها برهن المسلم إليه أن السلم فاسد لأنه لم يذكر الأجل تقبل ، ومنها قول الشاهد بالنسب لا نعلم له وارثا غيره ، ومنها

لو برهن أهل الصبى على أن الظئر أرضعته بلبن شاة لا بلبنها فلا أجر لها وتمامه فيه فقد علمت أصولا وفروعا أن النفى إذا أحاط به علم الشاهد يقبل وإلا لا ، فما فى الهداية فى مسألة عبدى حر إن لم أحج العام فشهدا بنحره بالكوفة لم يعتق عند أبى حنيفة وأبى يوسف لأنها قامت على النفى معنى لأن المقصود منها نفى الحج لا إثبات التضحية لأنه لا مطالب لها فصار كما إذا شهدا أنه لم يحج غاية الأمر أن هذا النفى مما يحيط به علم الشاهد ولكنه لا يميز بين نفى ونفى تيسيرا انتهى مشكل . والعجب من المحقق ابن الهمام حيث أقره عليه مع تصريحه فى التحرير بما قاله الأصوليون وقد أشار فى العناية إلى أن صاحب الهداية خالف الإمامين العلمين فى التحقيق شمس الأئمة وفخر الإسلام فإنهما قالا : إن التمييز بين نفى ونفى معتبر انتهى . ثم اعلم أن مقتضى ما فى الأصول عتق العبد وترجيح قول محمد به وتضعيف قولهما خصوصا أنهم قالوا : إن بينة النفى فى الشروط مقبولة ولذا قال فى فتح القدير قول محمد أوجه (أو كان مما يشتبه حاله) بأن يكون أمرا مشتبها يجوز أن يعرف بدليله ويجوز أن يعتمد المخبر ظاهر الحال (لكن عرف أن الراوى) النافى اعتمد (دليل المعرفة) ولم يبن خبره على ظاهر الحال (كان مثل الإثبات) فى القوة فى المسألتين فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه آخر كما قال عيسى بن أبان وإن لم يعارضه شيء عمل به كالإثبات (وإلا فلا) أى وإن كان مما لا يعرف بدليله أو مما يشتبه حاله ، وعلم أن الراوى بناه على ظاهر الحال لم يكن مثل الإثبات فلا يعمل به لو انفرد ولا يعارض الإثبات إذ لو جعل النافى أولى يلزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفى الأصلى ثم النافى للإثبات ، وأيضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما فى تعارض الجرح والتعديل فإن الجرح أولى ولأن المثبت مؤسس والنافى مؤكد والتأسيس خير من التأكيد ، ثم اعلم أن النفى إذا تواتر يقبل مطلقا لأنه لو لم يقبل يلزم تكذيب الضروريات وهى مما لا يدخلها تكذيب ذكره فى فتاوى البزازى معزيا إلى المحيط ، وفى الظهيرية النفى إذا كان مشهورا يقبل (فالنفى فى حديث بريرة) تفريع على ما مهده من الأصل من قبول النفى فى مسئلتين وعدمه فى مسئلتين فذكر مسائل ، منها لو أعتقت الأمة وزوجها حر فإن لها خيار العتق عندنا ولا خيار لها عند الشافعى والاختلاف مبنى على الاختلاف فى زوج بريرة وهو ماروى أنها أعتقت وزوجها عبد إنما كان قول الراوى وزوجها عبد نفيا لأنه يبقيه على الأمر الأصلى إذ لا خلاف أن العبودية كانت ثابتة قبل العتق فهو ظاهر الحال لأن معناه أن رقبته لم تتغير بعد وهذا نفى لا يدرك عيانا بل بقاه على ما كان (فلم يعارض الإثبات) لما قدمنا أن التأسيس خير من التأكيد (وهو) أى الإثبات (ما روى أنها أعتقت وزوجها حر) فأخذ أئمتنا بالإثبات لأنه يثبت أمرا عارضا وهو الحرية (والنفى فى حديث ميمونة) بيان للمسألة الثانية وهى نكاح المحرم والمحرمة فعندنا

صحيح وعند الشافعي باطل والاختلاف مبني على الاختلاف في حاله عليه الصلاة والسلام وقت تزوّج ميمونة (وهو ماروى) عن ابن عباس (أن النبيّ صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم) وإنما كان نافيا لأنه مبق على الأمر الأول فإن الإحرام كان ثابتا قبل التزوج فإن الروايات قد اتفقت على أن النكاح لم يكن في الحال الأصلي وإنما اختلفت في الحال المعترض على الإحرام كذا قرره فخر الإسلام للرد على الكرخي القائل بأن علماءنا إنما أخذوا بهذه الرواية لأنها مثبتة لأن الإحرام عارض والحل أصل فقد عملوا بالمثبت لا بالنافي كذا في التقرير (مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم) فإنها ظاهرة لا تخفى (فعارض الإثبات) أي ساواه فيطلب الترجيح من وجه آخر (وهو ماروى) عن يزيد بن الأصم (أنه تزوجها وهو حلال) وإنما كان مثبتا لأنه يثبت أمرا عارضا على الإحرام وهو الحل بعده (وجعل رواية ابن عباس أولى) أي أرجح (من رواية يزيد ابن الأصم لأنه) أي يزيدا (لا يعدله) أي لا يساوى ابن عباس (في الضبط والإتقان) والدليل على زيادة ضبطه وإتقانه أنه فسر القضية على مارواه عنه جابر بن زيد وعطاء بن أبي رباح ومجاهد « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وكان زوّجه إياها عباس بن عبد المطلب فأقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتى حويطب بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث وكانت قريش وكلته بإخراج النبيّ صلى الله عليه وسلم من مكة فقالوا : قد انقضى أجلك اخرج عنا . فقال عليه الصلاة والسلام : ما عليكم لو تركتموني فعرست بين أظهركم وصنعنا لكم طعاما فحضرتموه ، قالوا لا حاجة لنا إلى طعامك فاخرج عنا ، فخرج وخرجت ميمونة حتى عرس بسرف » وهو على وزن كتف جبل بطريق المدينة يجوز صرفه وعدمه وما قالوا إن أبا رافع كان رسولا بينهما فكان أعرف بالشان وهو يروى أنه تزوجها وهو حلال محمول على أن الخبر بلغها بعد الحل لأن العباس كان أنكحها كذا في التقرير ولا يعارضها مافي صحيح مسلم « المحرم لا ينكح ولا ينكح » لأنه محمول على الوطء أي لا يطأ ولا يمكن من الوطء (وطهارة الماء وحلّ الطعام من جنس مايعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالأصل) بيان لمسألة تعارض فيها خبران وهي مذكورة في كتاب الاستحسان : قالوا في طعام أو شراب أخبر رجل بحرمته وآخر بحله أو بطهارة الماء ونجاسته واستوى المخبران عند السامع أن الطهارة أولى عملا بالنافي وهو خبر الطهارة لأنه مبق على الأمر الأصلي ولم يعملوا بالمثبت وهو خبر النجاسة لأنه من جنس مايعرف بدليله لأن طهارة الماء لم تستقص المعرفة في العلم به مثل النجاسة ، وكذلك الطعام والشراب والملح ولما استويا وجب الترجيح بالأصل لأنه لا يصلح علة فصلح مرجحا هذا ماذكره فخر الإسلام وتبعه المصنف ، وأما صدر الشريعة فجعله من القسم الثاني : وهو مايشتبه حاله

فقال والطهارة وإن كانت نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فإن بين وجه دليله كان كالإثبات وإن لم يبين فالنجاسة أولى انتهى ، والحكم مختلف فإنه على كلام المصنف حيث تعارض عنده الخبران يعمل بالأصل ، وعلى ماذكره صدر الشريعة لابد من السؤال من مخبر الطهارة فإن لم يبين له أنه اعتمد دليلا ترجح خبر النجاسة ، وجزم فى التحرير بأنه لابد من السؤال عن مبناه ليعمل بمقتضاه إن لم يتعذر السؤال ، وفى فتاوى قاضيخان فى تعارض خبر العدلين أنه يعمل بأكبر رأيه فإن لم يكن له فيه رأى أو استوى الحالان عنده فلا بأس بأن يأكل ذلك ويشرب ويتوضأ منه ، ثم ذكر بعده ما إذا كان المخبر بحل اللحم هو البائع العدل فقال الفقيه أبو جعفر إن السامع يتحرى وإن لم يقع تحريه على شىء يسقط الخبران فتبقى الإباحة الأصلية وعلى قول المشايخ لايشترى ويأخذ بقول من أخبره بأنه ذبيحة المجوسى لأن البيع صار حراما على البائع بقول المخبر إنه ذبيحة مجوسى والبائع يدفع الضرر عن نفسه فيكون متهما فلا يأخذ بقول البائع انتهى . ولا يخفى أن ما فى الفتاوى مخالف لكل من القولين السابقين وينبغى أن يحمل ماذكره فخر الإسلام والمصنف على ما فى الفتاوى ، وقيدنا باستواء المخبرين عند السامع لأنهما لو لم يستويا مذكور فى الخلاصة من كتاب الاستحسان بفروعه ومن الاستواء الحر والعدلان (والترجيح لا يقع بفضل العدد) أى بكثرة عدد الرواة رد لما رجحه به بعضهم مستدلا بقول محمد فى مسائل الماء والطعام إن قول الاثنين أولى والأصح وهو قول عامة أصحابنا الأول لأن السلف لم يرجحوا به وخبر الواحد والاثنين وأكثر ما لم يصل إلى حد التواتر والشبهة سواء فى إفادة الظن وما نقل عن محمد فذلك قوله خاصة وأبى ذلك أبو حنيفة وأبو يوسف ، والصحيح ما قالاه كذا فى التقرير وقد نص قاضيخان وصاحب الخلاصة والبزازية بأنه لو كان المخبر العدل واحدا وفى الجانب الآخر عدلان ، فالعدلان أولى من غير خلاف فى المسألة حتى قال فى الخلاصة : إن العبدين العدلين أولى من الحر العدل ، وقد ذكر فى التحرير أن عدم الترجيح بكثرة الرواة والأدلة قول أبى حنيفة وأبى يوسف خلافا للأكثر (وبالذكورة والحرية) أى لا ترجيح بهما فى رواية الأخبار حتى كان خبر المرأة والعبد مثل خبر الرجل والحر لكونه من باب الديانات بخلاف الشهادة فإن الترجيح فيها بفضل العدد فإن شهادة الفرد غير مقبولة وشهادة المثنى مقبولة إلا فى حد الزنا فلا يقبل إلا أربعة ، وأورد عليه أنه لو أخبر حران بشىء وأخبر عبدان بشىء والكل عدول ترجح خبر الحرين كما ترجح خبر المثنى على الواحد مع أنه لا ترجيح بالحرية والعدد . وأجيب عنه بأن الترجيح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين فى مسألة الماء لظهور الترجيح فى العمل به فيما يرجع إلى حقوق

العباد فأما فى أحكام الشرع فخبر الواحد والمثنى فى وجوب العمل به سواء كذا فى التقرير ثم اعلم أن صاحب الهداية رجح بالمذكورة فى صلاة الكسوف فإنه قال: وقال الشافعى ركوعان له رواية عائشة ولنا رواية ابن عمر والحال أكشف للرجال لقربهم فكان الترجيح لروايته انتهى، ولم يتعقبه فى فتح القدير لهذا بل إنه يتم لو لم يرو حديث الركوعين غير عائشة من الرجال، لكن قد سمعت من رواه وأقول إنه لا يتم مطلقا لأنه لا ترجيح بالذكورة (وإذا كان فى أحد الخبرين زيادة) لم تكن فى الآخر (فإن كان الراوى واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة) لأنه ثقة جازم فوجب قبوله وهو قول الجمهور وهو المختار والخلاف فيما إذا علم اتحاد المجلس فإن تعدد المجلس أو جهل قبل اتفاقا والإسناد مع الإرسال زيادة وكذا الرفع مع الوقف والوصل مع القطع، وقد اتفقوا على أن من مع المثبت إذا كان لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة فإنها لا تقبل لأن غلطه وهو كذلك أظهر الظاهرين كذا فى التحرير، وعلى هذا قال أئمتنا فى هلال رمضان والفطر إذا لم يكن بالسماء علة لابد من جمع عظيم يقع العلم بخبرهم (كما فى الخبر المروى فى التحالف) وهو ما روى ابن مسعود رضى الله عنه، عنه صلى الله عليه وسلم «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا» وفى رواية أخرى عن ابن مسعود لم يذكر قوله والسلعة قائمة فشرطنا للتحالف قيامها عملا بزيادة الثقة، ولم يشترط محمد له والأصل الذى وافق عليه حجة عليه. والحاصل أنه إذا ورد مطلق ومقيد وكان الراوى لهما واحدا فإنه يحمل المطلق على المقيد وهو معنى قولهم زيادة الثقة مقبولة، ورده فى التحرير بأنه ليس من حمل المطلق على المقيد بل من باب إن القيد لم يذكر فى الأخرى فقيدوا بها حملا على حذفها.

﴿تنبيه﴾ رجح النووى رواية «الإيمان بضع وسبعون شعبة» على رواية بضع وستون بأنها زيادة من الثقاة وزيادة الثقاة مقبولة مقدمة، ورده الكرمانى بأن المراد من زيادة الثقاة زيادة لفظى الرواية ومثله ليس منها بل هو من باب اختلاف الروايتين فقط، وأن رواية بضع وستون لا تنفى ما عداها إذ التخصيص بالعدد لا يدل على نفى الزائد انتهى، وكذا فى فتح البارى (فأما إذا اختلف الراوى فيجعل كالخبرين ويعمل بهما) كنهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع الطعام قبل القبض وقوله لعتاب بن أسيد «انههم عن بيع مالم يقبضوا» أجرى أئمتنا بينهما المعارضة ورجحوا الثانى بزيادة العموم لأنهم لم يحملوا المطلق على المقيد وهو معنى قوله (كما هو مذهبنا فى أن المطلق لا يحمل على المقيد فى حكمين) فلا يجوز بيع المنقول قبل القبض طعاما كان أو غيره، وتعقبهم فى التحرير بأن الأوجه تعين العام عندنا وعند الشافعى ولا يكون من قبيل التخصيص لأنه من قبيل إفراد فرد

من العام وكذلك قوله «جعلت لى الأرض مسجدا وطهورا» ورواية «وتربتها طهورا» ثم اعلم أنه إذا اختلف الراوى وجعله أئمتنا من قبيل الخبرين كان هو المراد بقولهم إن زيادة الثقة فيما لا يعقل مثله عنه غير مقبولة وهو المسمى بالشاذ الممنوع كما نبه عليه فى التحرير ؟

فصل : فى البيان

وهو من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة كالعام والخاص ونحوهما لكن قدم ذكرها وأخره اقتداء بالسلف ، ثم هو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ماحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم ، وبالنظر إلى هذه الإطلاقات قيل هو إيضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل وعرفه فى التلويح بإظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة فيشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء مثل - أقيموا الصلاة - انتهى وعرفه فى التحرير بأنه بيان المراد بسمعى غير مابه أو انتهائه أو رفع احتمال عنه لأنهم قسموه إلى خمسة منها بيان التقرير وقسم الشئ من ما صدقا به وتحصيل الحاصل منتف فلازم ذلك انتهى (وهذه الحجج) التى سبق ذكرها من الكتاب بأقسامه والسنة بأنواعها (تحتمل البيان) أى تحتمل أن يلحقها بيان فوجب إلحاق بابه بها رعاية للمناسبة (وهو خمسة) بالاستقراء : بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة وبيان تبديل (إما أن يكون بيان تقرير) والإضافة فيه وأمثاله من إضافة الجنس إلى نوعه : أى بيان هو تقرير إلا فى بيان الضرورة فإنه من إضافة الشيء إلى سببه أى بيان يحصل بالضرورة كذا فى الكشف (وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص) فحقيقته التوكيد وأو هنا لا تفسد التعريف لأنها مانعة الخلو دون مانعة الجمع كذا فى التقرير ، ومثال الأول - ولا طائر يطير بجناحيه - فإنه يحتمل غير الحقيقة وهو أن يراد بالطائر البريد لإسراعه فقوله بجناحيه قاطع لذلك الاحتمال ، ومثال الثانى كلهم فى - فسجد الملائكة كلهم أجمعون - فإن التأكيد مانع من تخصيصه ، وفى التقرير أن هذه الآية تصلح مثالا لهما لأن كلهم قاطع احتمال الخصوص وأجمعون قطع احتمال المجاز بكونه متفرقا ، ومثاله من الفروع نية الطلاق والعتق فى أنت طالق وأنت حر فإنه رافع لاحتمال المجاز وهو رفع القيد من غير النكاح والخلوص من غير الرق وللاحتمال لو نواه صح ديانة لا قضاء كما ذكره فخر الإسلام إلا أن يشهد على إرادته قبل التلفظ فيقبل قضاء كما بينه فى شرح المنظومة لابن الشحنة (أو بيان تفسير) وهو بيان مافيه خفاء من مشترك ومجمل ومشكل (كبيان المجمل) مثل - أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة - كما تقدم فى بابه ، ومثاله

من الفروع أنت بائن إذا نوى به الطلاق فإنه يصير مفسرا ، ثم بعد التفسير يجب العمل بأصل الكلام فيقع البائن (والمشترك) وذكر فى الكشف مثالا للمشكل وهو ما إذا أقر بدراهم وفى البلد نقود مختلفة كان مشكلا فإذا قال عنيت به نقد كذا زال الإشكال وصار مفسرا ، وفى التوضيح أن بيان التقرير والتفسير يجوز فى الكتاب بخبر الواحد دون التغيير لأنه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق انتهى (وأنهما يصحان موصولا ومفصولا) أى متراخيا فيجوز تراخيه إلى وقت الحاجة إلى الفعل وهو وقت تعلق التكليف مضيقا (وعند بعض المتكلمين لا يجوز بيان المجمل والمشترك إلا موصولا) ونسبه فى التحرير للحنابلة والصيرفى وعبد الجبار والجبائى وابنه . لنا لا مانع عقلا ووقع شرعا كآيتى الصلاة والزكاة ثم بين الأفعال والمقادير ، قيدنا بكونه إلى وقت الحاجة لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه تكليف بما لا يطاق ، كذا فى التوضيح ، وأما عند من جوّز تكليف مالا يطاق فهو جائز لكنه غير واقع لأنه قبل البيان لا يوجب شيئا فلم يحكم بوجوب مالم يعلم بحيث يعاقب بعدم الفعل وبه اندفع قولهم يؤدى إلى الجهل المخل بفعل الواجب فى وقته ويكون البيان بالفعل كالقول لأنه يفهم أنه المراد بالقول بفعل عقيبه فيصلح بيانا بل هو أدل ليس الخبر كالمعاينة وبه بين الصلاة والحج ، وما قيل إن البيان فيهما ليس بالفعل بل بالقول ، وهو « صلوا كما رأيتمونى ، وخذوا عنى مناسككم » : أجيب بأنهما دليلا كون الفعل بيانا ، وفى التحرير : وقال أبو حنيفة (١) إذا بين المجمل القطعى الثبوت بخبر واحد نسب إليه وحكم به عليه فيصير ثابتا به فيكون قطعيا ، ومنعه صاحب التحقيق إذ لا تظهر ملازمة وهو حق ، ولو انعقد عليه إجماع فشىء آخر انتهى (أو بيان تغيير) وهو ما بين به معنى الكلام مع تغيير (كالتعليق بالشرط) فإن الشرط غيره من إيجاب المعلق فى الحال إلى وجوده ، وحقيقته مايتوقف عليه الوجود ولا مدخل له فى التأثير والإفضاء فخرج جزء السبب والعلة كذا فى التحرير (والاستثناء) فإنه غير موجب الكلام إذ لولاه لشمل الكل ، وهو أقوى تغييرا من الشرط لأن الشرط يؤخره والاستثناء يبطله فى البعض وبه فرقوا بين تعلقه بمضمون الجمل المتعقبها بخلاف الاستثناء تعليلا للإبطال ما أمكن كذا فى التحرير ، وفى التقرير أن تقدم الشرط على الجزاء وتأخره عنه جائز بخلاف الاستثناء فإن تقديمه على المستثنى منه فى الإثبات لا يجوز حتى لو قال أعتقت إلا سالما أحدا من عبيدى لا يصح ويعتق جميع العبيد وفى النفى يجوز حتى لو قال ما أعتقت إلا سالما أحدا من عبيدى صح ويعتق سالم لعدم الإخلال بالمعنى انتهى ، ولم

---

(١) قوله وقال أبو حنيفة ، عبارة التحرير وقالوا اهـ مصححه .

يذكر المؤلف الصفة والغاية من بيان التغيير وذكرهما فى التوضيح وذكر المحقق فى التحرير الأربعة فى تخصيص يصير مستقلا وزاد خامسا وهو بدل البعض نحو أكرم الرجال العلماء منهم (وإنما يصح ذلك) أى بيان التغيير (موصولا فقط) أى لا يصح متراخيا والمراد بالوصل أن لا يعد فى العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس أوسعال أو أخذ فم ونحوها واستدل فى التوضيح على امتناع التراخى بقوله عليه الصلاة والسلام « فليكفر عن يمينه » فإنه أوجب الكفارة فلو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة أصلا لجواز أن يقول متراخيا إن شاء الله فتبطل يمينه ولا تجب الكفارة ، وفى التنقيح وطريقه أنه لما جاء فى كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام إذا تعقبه مغير توقف على الأخير فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر فى الشرط انتهى ، وتمامه فى التلويح (واختلاف فى خصوص العموم) أى فى تخصيص العام الذى لم يخص منه شىء (فعندنا لايقع متراخيا وعند الشافعى يجوز ذلك) وليس الخلاف فى جواز قصر العام على بعض مايتناوله بكلام متراخ عنه وإنما الخلاف فى أنه تخصيص حتى يصير العام فى الباقى ظنيا أو نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على أن دليل النسخ لايقبل التعليل وقد ابهت على أن اشتراط الاستقلال والمقارنة فى التخصيص مجرد اصطلاح مع أن العمدة فى التخصيص عند الجمهور إنما هى الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على أنه لا يستمر لهم الجرى على ضد الاصطلاح لتصريحهم بأن العام إذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ، ولا يخفى أن التخصيص بكلام مستقل مقارن فى غاية الندرة ثم الخلاف فى جواز التراخى جار فى كل ظاهر يستعمل فى خلافه كالمطلق فى المقيد والنكرة فى المعين ولذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة وإلا فلفظ بقرة نكرة فى الإثبات فلا يكون من العموم فى شىء كذا فى التلويح وتقدم أبحاثه فى محله ، وفى التحرير وعلى القول بجواز التراخى فتأخيره عليه السلام تبليغ الحكم أجوز وعلى منع التراخى يجوز على المختار إذ لايلزم ماتقدم وهو الإيقاع فى الجهالة وكون أمر التبليغ فوريا ممنوع ولعله وجب لمصلحة (وهذا) الاختلاف (بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا فى إيجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لايبقى القطع فكان تغييرا من القطع إلى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير) لأن موجبه ظنى قبل التخصيص (بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا) ميدنا بقولنا لم يخص منه شىء لأنه إذا خص منه شىء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا وتقدم عن التحرير أن الأوجه اشتراط المقارنة فى كل مخصص (وبيان بقرة بنى إسرائيل) جواب عن استدلال الشافعية بقصة البقرة ووجهه أنهم أمروا بذبح بقرة معينة مع أن اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وإنما قلنا إنهم أمروا بذبح بقرة معينة

لأن الضمير فى قوله - إنها بقرة صفراء فاقع لونها - للبقرة المأمور بذبحها وللقطع بأنهم لم يؤمروا ثانيا بمتجدد وبأن الامتثال إنما حصل بذبح المعينة كذا فى التلويح (من قبيل تقييد المطلق) لأن المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة ، ولذا قال ابن عباس لو ذبحوا أدنى بقرة لأجزأتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم وقد دل قوله تعالى - وما كادوا يفعلون - على أنهم كانوا قادرين على الفعل وأن السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا فلم يكن من قبيل تخصيص العام (فكان تقييد المطلق نسخا) يعنى نسخ الأمر بالمطلق وأمر بالمعين ، واعترض بأنه يؤدى إلى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا إذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان . والجواب أنهم علموا أن الواجب بقرة مطلقة وإطلاق اللفظ كاف فى العلم بالواجب والتردد إنما وقع فى التفصيل والتعيين كذا فى التلويح (والأهل لم يتناول الابن) جواب عن استدلالهم بجواز التخصيص متراخيا ، وتقرير الاستدلال أن الأهل فى قوله تعالى - فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك - عام متناول جميع بنيه ثم لحقه خصوص متراخيا بقوله - إنه ليس من أهلك - وتقرير الجواب أنه لم يكن متناولا للابن لأن من لا يتبع الرسول لا يكون أهلا له ، سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله - إلا من سبق - فإن أريد بالأهل أهل قرابة حتى يشمله الابن فالاستثناء متصل وقوله - ليس من أهلك - أى من أهلك الذى لم يسبق عليه القول ، وإن أريد الأهل أتباعا فالاستثناء منقطع كذا فى التنقيح (لا أنه خص بقوله تعالى - إنه ليس من أهلك -) وأجاب فى التحرير بجوابين . الأول أنه بيان المجمل لأنه شاع فى النسب وغيره كالزوجة والأتباع الموافقين . الثانى أنه بيان لاستثناء مجهول منه - إلا من سبق عليه - وقوله - إن ابنى من أهلى - لظن إيمانه عند مشاهدة الآية (وقوله تعالى - إنكم وما تعبدون من دون الله - لم يتناول عيسى) جواب عن استدلالهم بها ، وتقريره أنها لما نزلت قال ابن الزبعرى اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه الصلاة والسلام بل عبدوا الشياطين التى أمرتهم بذلك فأنزل الله تعالى - إن الذين سبقت لهم منا الحسنى - تخصيص للعام بمتراخ ، وتقرير الجواب إنه لم يتناول عيسى حقيقة لأن ما لغير العقلاء ، وفى التحرير إنه عام فى معبود المخاطبين به فلم يتناول عيسى والملائكة واعتراض ابن الزبعرى جدل متعنت انتهى ولهذا قال عليه الصلاة والسلام له « ما أجهلك بلغة قومك ، أما علمت أن ما لما لا يعقل » فعلى هذا يكون قوله تعالى - إن الذين سبقت لهم - لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام ، كذا فى التلويح (لا أنه خص بقوله تعالى - إن الذين سبقت لهم منا الحسنى -) فلا يكون دليلا على جوازه بمتراخ (والاستثناء) مشتق من الثنى يقال ثنى عنان فرسه إذا منعه عن المضى فى الصوب الذى هو يتوجه إليه ، وقد اشتهر فيما بينهم أن الاستثناء حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع

والمراد صيغ الاستثناء ، وأما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية فى القسمين بلا نزاع ، فالصواب أن يقسم أولا إلى القسمين ثم يعرف كل واحد على حدة كذا فى التلويح ، وفى التحرير والخامس الاستثناء المتصل والمراد أدوات الإخراج لا الإخراج الخاص وإن كان يراد به كالمستثنى إذ الكلام فى تفصيل ماهو به لا التخصيص الخاص وهو إلا غير الصفة وأخواتها وأنها تستعمل فى إخراج مابعدها كائنا بعض ماقبلها عن حكمه وهذا الإخراج يسمى استثناء متصلا وفى إخراجه كائنا خلافه عن حكمه ويسمى منقطعا وشرطه كونه مما يقارنه كثيرا كجاءوا إلا حمارا بخلاف إلا الأكل أو يشمله حكمه كصوتت الخيل إلا الحمير بخلاف صهلت أو ذكر حكم يضاده كما نفع إلا ماضر وما زاد إلا مانقص أما مازاد إلا ما نقص فيحتمل الاتصال لأنه زيادة حال بعد التمام والمراد من الإخراج إفادته عدم الدخول فى الحكم اشتهر فيه اصطلاحا إذ حقيقته بعد الدخول وهو من الإرادة بحكم الصدر منتف ومن التناول لا يمكن إلى آخره ، وعرفه المصنف بأنه (يمنع التكلم بحكمه) أى مع حكمه (بقدر المستثنى) عن الدخول كأن المتكلم لم يتكلم بقدر المستثنى فى حق الحكم ، وأشار بقوله بقدر المستثنى إلى أنه منع عن دخول بعض ماتناوله صدر الكلام فخرج الاستثناء المستغرق لكنه فصله أئمتنا إلى مابلفظ الصدر أو مساويه فيمتنع وما بغيرهما فلا كعبيدى أحرار إلا هؤلاء أو إلا سالما وغانما وراشدا وإلى أن المنع بإلا أو إحدى أخواتها فكأنه قال هو المنع عن دخول بعض ماتناوله صدر الكلام فى حكمه بإلا أو إحدى أخواتها وهو ماعرفه به فى التنقيح غير أنه قال بإلا وأخواتها والصواب ماذكرناه وبهذا ظهر أن قوله فى التوضيح أن هذا تعريف تفردت به ليس بصحيح (فيجعل) الاستثناء (تكلما بالباقى بعده) أى بعد المستثنى وينعدم الحكم فى المستثنى لعدم الدليل الموجب مع صورة التكلم (وعند الشافعى يمنع الحكم بطريق المعارضة) وهو أن يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وهذا هو أحد المذاهب الثلاثة فى الاستثناء ، ففى قوله له على عشرة إلا ثلاثة أطلق العشرة على السبعة وقوله إلا ثلاثة يكون بيانا لهذا فهو كما لو قال ليس له على ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل ، قال فى التوضيح وإنما قلت إن مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لأنهم ذكروا فى الجواب عنه أن الألف اسم علم للعدد المعين لايقع على غيره ولا يحتمله إذ لا يجوز أن يسمى تسعمائة ألفا بخلاف دليل الخصوص لأن المشركين إذا خص منهم جمع كان الاسم واقعا على الباقى بلا خلل وهذا الكلام نص على أنه جواب عن قول من قال إن المراد من العشرة هو السبعة أو أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم أخرج ثلاثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وإنكار بعد إقرار ولا أظنه مذهب أحد أو قبله ثم حكم على الباقى أو أطلق عشرة إلا ثلاثة على السبعة فكأنه قال على سبعة فهذه ثلاثة مذاهب فعلى المذهبين الأخيرين يكون

الاستثناء تكلما بالباقى بعدالثنيا أى المستثنى انتهى ، وفى التحرير (١) الاتفاق أن مابعد إلا مخرج من حكم الصدر أى لم يرد به فالمقر به ليس إلا سبعة فى على عشرة إلا ثلاثة . واختلف فى إرادته بالصدر فالأكثر لا وإلا قرينته والاتفاق أن التخصيص كذلك وقيل أريد ثم أخرج ثم حكم على الباقى ، والمراد أريد عشرة وحكم على سبعة فإرادة العشرة باق بعد الحكم وإلا رجع إلى إرادة سبعة به مع الحكم فلم يزد على الأول يعنى قول الأكثر إلا بتكلف لا فائدة له وهذا القول اختاره بعض المتأخرين للقطع باستثناء نصفها فى اشتريت الجارية إلا نصفها فكان مرادا وإلا كان الاستثناء من نصفها فهو مستغرق أو المخرج الربع وهو غير المراد ويتسلسل أى ينتهى إلى إخراج الجزء غير المتجزء منه وقد علمت (٢) أن الإخراج مجاز عن عدم الإرادة عندهم وإلا نصفها بيان إرادة النصف بلفظها (٣) وأيضا الضمير (٤) للجارية ، ويدفع بأن المرجع اللفظ (٥) لأنه (٦) لربط لفظ بلفظ باعتبار معناهما لا ذات المسمى فيرجع إلى لفظ الجارية مرادا به بعضها ولا يتسلسل لعدم حقيقة الإخراج ، وأيضا إجماع العربية أنه (٧) إخراج بعض من كل (٨) وقد علمت أنه منع دخوله فى الكل إلى أن قال وبعض الحنفية قالوا إخراج الاستثناء عند الشافعية على المعارضة وعندنا بيان محض ثم أبطلوه بأنه لو كان وهو لا يوجب إلا فى سبعة ثبت ما ليس من محتملات اللفظ فإن العشرة لا تقع عليها حقيقة ولا مجازا ، بخلاف العام لا يستلزمه ولو سلم فالمجاز مرجوح فلا يحمل عليه ، ويجب أن لا يوجب حكما إلا بعد الثنيا فى السبعة وإذن فالثلاثة مسكوتة ومقتضاه أن القائل به قوله على عشرة فى سبعة وعليه بنى متأخر من الحنفية وجزم بأنه على القول الثانى تكلم بالباقى فقط ولا يخفى أن المأخذ مسألة الاستثناء من النفى إثبات وقلبه ،

---

(١) قوله وفى التحرير الخ لم يلتزم الشارح رحمه الله عبارة التحرير بنصها كما يظهر بمراجعته اه مصححه .

(٢) قوله وقد علمت ، جواب عن الإيرادين المذكورين اه .

(٣) أى الجارية فلا يكون إلا نصفها مستغرقا اه .

(٤) أى فى نصفها اه .

(٥) أى لفظ الجارية .

(٦) قوله لأنه : أى الضمير اه .

(٧) قوله أنه : أى الاستثناء المتصل .

(٨) قوله إخراج بعض من كل ، ولو أريد الباقى من الجارية لم يكن ثمة كل ولا بعض ولا إخراج هذا قول المعترض ، وقوله قد علمت جواب عنه .

وأصحاب القولين من الشافعية والمالكية قائلون به فلم يلزم من قول المعارضة خصوص القول الأول ثم المعارضة بظاهر الإسناد إلى العشرة ثم النفى عن ثلاثة مع ترجيح أحدهما فيحكم بأن المراد بالآخر ما سواه كتخصيص المنفصل لا بإرادة النسبة إليهما لأن حقيقة التناقض لم يقله عاقل فالاستدلال المدفعه بألف سنة إلا خمسين عاما فى غير محل النزاع وعنه صحح عدم الخلاف فى نفى كونه بطريق المعارضة لعدم الثمرة وسيأتى تمامه ، وفى التقرير والصحيح أنه لاخلاف أنه بطريق البيان لابطريق المعارضة لأنه خلاف إجماع أهل اللغة فإنهم قالوا هو استخراج بعض ما تكلم به وقالوا أيضا تكلم بالباقى وفى الحقيقة لا يظهر الخلاف فى المسائل انتهى فقد علمت أنه لا ثمرة لما ذكروه من الخلاف ، وفى شرح الكنز للزيلعى بعد ما نقل الاختلاف المذكور قال وهذا مشكل فإن الاستثناء جائز فى الطلاق والعتاق ولو كان إخراجا لما صح لأنهما لايحتملان الرجوع والرفع بعد الوقوع وتظهر ثمرة الاختلاف فيما إذا قال لفلان علىّ ألف درهم إلا مائة أوخمسين فعندنا يلزمه تسعمائة وعنده يلزمه تسعمائة وخمسون انتهى : وصحح فى النهاية أنه يلزمه عندنا تسعمائة وخمسون لأن الشك دخل فى الاستثناء انتهى فلا ثمرة له على الأصح ، وذكر فى الخانية أنه يلزمه تسعمائة فى رواية أبى حفص وهو الصحيح انتهى (لإجماع أهل اللغة على أن الاستثناء من النفى إثبات ومن الإثبات نفى) وهذا إجماع منهم على أن للاستثناء حكما وضع له يعارض به حكم المستثنى منه (ولأن قوله لا إله إلا الله للتوحيد) وهو الإقرار بوجود البارى ووحدته (ومعناه النفى والإثبات) أى نفى الألوهية عن غير الله تعالى وإثبات الألوهية له تعالى ومعناه لا إله إلا الله فإنه إله (فلو كان) الاستثناء (تكلما بالباقى لكان نفيا لغيره لا إثباتا له) فلا يكون للتوحيد واللازم باطل لكونه خلاف الإجماع فالملزوم مثله : بيان الملازمة أن معناه حينئذ غير الله ليس بإله وهو نفى الألوهية عن غير الله تعالى فحسب من غير إثبات الألوهية له قصدا (ولنا قوله تعالى - فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما - وسقوط الحكم بطريق المعارضة فى الإيجاب يكون) لا فى الإخبار ووجه التمسك أن الاستثناء لو لم يكن تكلما بالباقى لزم نفى حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل فالملزوم مثله فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة فى الإخبار لأنه تناقض ، وإنما يصح فى الإيجاب لأنه فعل فى الحال والمنع بالمعارضة كذلك فيعمل به :

وفى التقرير واستحالة التناقض واستحالة لزوم الكذب فى كلام الله تعالى عقلية ولكن سماه فخر الإسلام استدلالا بالنص لأن منشأه منه انتهى : وقد قدمنا عن التحرير أن هذا الاستدلال فى غير محل النزاع وأن ما فهموه ونسبوه للشافعى لم يقل به عاقل فضلا عن

الشافعى (ولأن أهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا) أى يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن أن يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عن ما وراء المستثنى لا أنه يستخرج بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام لأنه بيان بالاتفاق، وإنما يكون بيانا إذا جعل المستثنى غير ثابت من الأصل كالتخصيص كذا فى التقرير ، وظاهر الإجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الأول على المجاز ، وعدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه واختار ماذكره فخر الإسلام (فنقول إنه تكلم بالباقى بوضعه) أى بحسب وضعه وحقيقته (وإثبات ونفى بإشارته) ولاشك أن الثابت بالإشارة ثابت بنفس الصيغة وإن لم يكن السوق لأجله وقد حصل الجواب عن استدلالهم بإجماع أهل اللغة ولم يجب عن كلمة التوحيد . وأجاب عنها فى التوضيح بقوله وأما كلمة التوحيد فلأن معظم الكفار كانوا أشركوا وفى عقولهم وجود الإله ثابت فسيق لنفى الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى إشارة على المذهب الثانى وهو أن الاستثناء إخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقى وإنما قلنا إن وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الإشارة لأنه لما ذكر الإله ثم أخرج الله تعالى ثم حكم على الباقى بالنفى يكون إشارة إلى أن حكم المستثنى خلاف الصدر وإلا لما أخرج منه وضرورة على المذهب الأخير وهو أن العشرة إلا ثلاثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لأن وجود الإله لما كان ثابتا فى عقولهم يلزم من نفى غيره وجوده تعالى ضرورة وذلك لأن تقديره على هذا المذهب لا إله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفى الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة انتهى .

وحاصله أن وجوده تعالى من كلمة التوحيد إما بالإشارة أو بالضرورة لا بالعبارة عندنا ، وفى التلويح فإن قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الإشارة اعتراف بمذهب الخصم فإنه لا يدعى أنه يفيد الإثبات بطريق العبارة بمعنى أن يكون السوق لأجله بل يدعى أنه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضى أن لا يصير الدهرى النافى للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الإجماع . قال فى المصباح : الدهرى بفتح الدال منسوب إلى الدهر وهو الذى يقول بقدم الدهر ولا يؤمن بالبعث، وأما الرجل المسن إذا نسب إلى الدهر يقال دهرى بضم الدال على غير قياس انتهى . أجيب عن الأول بأن محل الخلاف هو اطراد الحكم أعنى كون الاستثناء من النفى إثباتا وثبوته بطريق الاشارة فى هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه (١) فى مثل « لا صلاة إلا بطهور » وعن الثانى

---

(١) قوله لانتفائه : أى الاثبات ، ومحصله أن الغرض الاستدلال بهذا الحديث =

بأنه بنى الأمر على الأعم الأغلب ، ويحكم بإسلامه عملا بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » الحديث انتهى . وفى التحرير فطائفة من الحنفية لا حكم فيما بعد إلا بل مسكوت فلا إله إلا الله توحيد باعتبار نفى الألوهية عن غيره تعالى مع حكمهم بثبوتها له علما إذ لم يشكوا فيه لا نطقا (١) فلا تكون (٢) إياه من الدهرى، والجمهور ومنهم طائفة من الحنفية فيه (٣) بالنقيض وهو الأوجه لنقل الاستثناء من النفى إثبات عن أئمة اللغة ولا يعارضه نقل تكلم بالباقى بعد الثنيا إلا أو نقل بقيد فقط إذ لا يجب فى الحمل كون الموضوع لا وصف له سوى المحمول فيجوز اجتماعهما فيصدق تكلم بالباقى بعد الثنيا باعتبار الحاصل من مجموع التركيب ونفى وإثبات باعتبار الأجزاء ونحو « لا صلاة إلا بطهور » يفيد ثبوتها معه فى الجملة (٤) وغايته تكلمه بعام مخصوص

= على نفى كون الاستثناء من النفى إثباتا بأنه لو صح ذلك للزم إثبات مانفى عن الصدر لكل فرد من أفراد الصدر فيكون المعنى كل فرد من أفراد الصلاة جائزة حال اقترانها بالطهور وهذا باطل للإجماع على بطلان بعض الصلاة المقترنة بطهور كالصلاة إلى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك، وفيه كلام يعلم من التحرير وشرحه .

(١) قوله لا نطقا ، عطف على قوله علما .

(٢) قوله فلا تكون: أى كلمة التوحيد، وقوله إياه أى توحيدا لإنكاره وجود البارى تعالى . والحاصل أن هذه الطائفة التزمت أن كلمة التوحيد لا تفيد إلا النفى عن غير الله تعالى وأن التوحيد من النفى القولى والإثبات العلمى لأنهم: أى الكفار فى الجملة لم ينكروا ألوهيته تعالى كما يدل عليه قوله تعالى - ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله - إلى غير ذلك بل أشركوا فبالنفى عن غيره ينتفى الشرك ويحصل التوحيد فلا تكون كلمة التوحيد من الدهرى توحيدا لإنكاره الوجود وهذا غير ضار ، فعلى كلام هذه الطائفة لا يحكم بإسلام الدهرى بالإتيان بهذه الكلمة وتقدم أنه خلاف الإجماع ويمكن أن يقال إنه يحكم بإسلامه ظاهرا عملا بالحديث وإن لم يكن مسلما عند الله وليحرر .

(٣) قوله فيه : أى ذهبوا إلى أن الحكم فيما بعد إلا بالنقيض .

(٤) قوله فى الجملة : وهى الصلاة الجامعة لبقية شروطها وجميع أركانها الخالية عن المفسد لها لا كل صلاة وإن كان قوله لا صلاة سلب كلى بمعنى لا شىء من الصلاة بجائزة وهو عند وجود الموضوع فى قوة الإيجاب الكلى المعدول المحمول فيتعلق الاستثناء بكل فرد من أفراد الصلاة والفرض أن الاستثناء من النفى إثبات فيلزم تعلق إثبات مانفى عن الصدر بكل فرد من أفراد الصدر فيكون المعنى كل فرد من أفراد الصلاة جائزة حال اقترانها بطهور للإجماع على بطلان بعض الصلاة المقترنة بطهور كالصلاة لغير القبلة وبدون النية ونحو ذلك .

ونحو ليس زيد إلا عالما يعرف جوابه من حصر أقسام الحصر غير أن قول الطائفة الثانية مابعد إلا إشارة وهومنطوق غير مقصود بالسوق على مامر، وقول الهداية فى ما أنت إلا حر يعتق لأن الاستثناء من النفى إثبات على وجه التأكيد (١) كما فى كلمة الشهادة ظاهر فى العبارة والأوجه أنه منطوق إشارة تارة وعبارة أخرى بأن يقصد لما ذكرنا (٢) ولأن النفى عما بعد إلا يفهم من اللفظ وأما الاتفاق على أن إلا لمخالفة مابعدها لما قبلها وضعا فلا يفيد لصدق المخالفة بعدم الحكم عليه بحكم الصدر فلا يستلزم الحكم بنقيضه إلا فهمه كما سمعت ثم قد يقصد إن ككلمة التوحيد والمفرغ كما جاء إلا زيد فعبارة أوغير الثانى كعلىّ عشرة إلا ثلاثة لفهم أن الغرض السبعة فإشارة انتهى (وهو) أى ما يطلق عليه لفظ الاستثناء (نوعان متصل وهو الأصل) أى الحقيقة فإنا قدمنا أنه حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع إن أريد به صيغ الاستثناء وإن أريد لفظه فحقيقة فيهما، وفى التحرير قيل مشترك فيهما لفظى وقيل متواطئ وعلى أنه مشترك أو مجاز فى المنقطع لا يمكن أن يعرف لهما لأن مفهوميه حينئذ حقيقتان مختلفتان فيحد كل بخصوصه، وفى التقرير وحده على القول بالاشتراك اللفظى المذكور بعد إلا وأخواتها مخرجا أو غير مخرج والأكثر أنه مجاز فى المنقطع وحده على الاشتراك المعنوى مادل على مخالفة بإلا غير الصفة أو إحدى أخواتها انتهى. وفى الأخير نظر لأنه يقتضى أن مادل وإلا وأخواتها غير إن وليس كذلك لأن إلا هى نفس مادل (ومنفصل وهو مالا يصح إخراجه من الصدر) أى صدر الكلام لأن الصدر لم يتناوله فجعل (مبتدأ) أى بمنزلة نص مبتدأ حكمه يعمل بنفسه لا تعلق له بأول الكلام إلا من حيث الضرورة وفى التوضيح الاستثناء المتصل إخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور أن معنى الإخراج هو المنع عن الدخول والاستثناء المنقطع هو أن يذكر شىء بعد إلا وأخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول أمرين أحدهما أن لا يكون داخلا فى صدر الكلام والثانى أن يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم ونظائره كثيرة فى القرآن منها قوله تعالى - وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف - فإن قوله - إلا ما قد سلف - أى الجمع بين الأختين قد سلف داخل فى الجمع بين الأختين لكنه غير مخرج عن حكم صدر الكلام وهو الحرمة لكن أثبت فيه حكما آخر وهو أنه مغفور وكذلك فى قوله - إلا الذين تابوا - حكم صدر الكلام أن من قذف صار

---

(١) قال فى شرح الهداية هذا هو الحق المفهوم من تركيب الاستثناء لغة ثم قال وأما كونه إثباتا مؤكدا فلوروده بعد النفى بخلاف الإثبات المجرد اه.

(٢) قوله لما ذكرنا من قصده بالسوق.

فاسقا وقوله - إلا الذين تابوا - لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه أن من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر انتهى . (قال الله تعالى) - أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون (فإنهم عدو لى إلا رب العالمين : أى لكن رب العالمين) فإنى أعبده وأعظمه والعدوّ يقع على الجمع لأن ضرر العدوّ وإن كان واحدا كثير ، وقال الزجاج : يجوز أن يكون القوم عبدوا الأصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لى إلا رب العالمين لأنهم سووا آلهتهم بالله تعالى فأعلمهم أنه قد تبرأ مما تعبدون إلا الله فإنه لم يتبرأ عن عبادته وهذا قول مجاهد وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا كذا فى التقرير .

واتفقوا أن استثناء القيمي من المثلى منقطع فيلزمه أيضا نحو له علىّ ألف درهم إلا ثوبا يلزمه الألف كلها ، واختلفوا فى استثناء مثلى من مثلى آخر فعندهما صحيح والمخرج قدر قيمته وعند محمد ليس بصحيح (والاستثناء متى تعقب كلمات) أى إذا ورد الاستثناء عقب جمل معطوفة (بعضها على بعض) بالواو فلا خلاف فى جواز رده إلى الجميع وإلى الأخير خاصة وإنما الخلاف فى الظهور عند الإطلاق (ينصرف إلى الجميع) أى إنه ظاهر فى العود إلى الجميع فإذا قال لزيد علىّ ألف درهم ولبكر كذلك ولخالد كذلك إلا ستمائة لزم لكل واحد أربعمائة عنده (كالشرط) فإنه بعد الجمل ينصرف إلى الكل اتفاقا ، وقدمنا ضابطه عندنا فى بحث العطف (عند الشافعى) لأن العطف يصير المتعدد كالمفرد ولأنه لو قال والله لا أكلت ولا شربت إن شاء الله تعلق بهما (وعندنا) ينصرف الاستثناء (إلى ما يليه) أى الأخير لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولأن توقف صدر الكلام يثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على أنه لا شركة فى عطف الجمل فى الحكم ففى الاستثناء أولى وقولهم يصيره كالمفرد إنما هو فى المفردات ، وما قيل هى مثلها إذ الاستثناء فيها من المتعلقات أو المسند إليه . أجيب بأنه إذا اتحدت جهة النسبة فيها وهو الدليل ، وأما إن شاء الله فمن باب الشرط فإن ألحق به فقياس فى اللغة ولو سلم صحته فالفرق أن الشرط مقدر تقديمه ولم سلم عدم لزومه فلقرينة الاتصال وهو الحلف على الكل قالوا صالح للكل فالقصر على الأخير تحكم . قلنا إرادتها اتفاق والتردد فيما قبلها والصلاحية لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فى الاستغراق قالوا لو قال علىّ خمسة وخمسة إلا ستة فإنه راجع إلى الكل . قلنا إنه من قبيل المفرد والكلام فى تعقبه للجمل ، وفيه ما يعين كونه للكل للصحة وهو أن الاستثناء المستغرق باطل كذا فى التحرير (١) (بخلاف الشرط فإنه مبدل) فلا يخرج

---

(١) قوله كذا فى التحرير يظهر أن الشارح اقتصر على ما يفيد مطلوبه وإلا فعبارة التحرير أوسع من ذلك كما يظهر بالاطلاع عليها اهـ مصححه .

به أصل الكلام من أن يكون عاملا وإنما يتبدل الحكم وهذا صريح فى الفرق بين الاستثناء والشرط فالأول مغير والثانى مبدل وهو اختيار شمس الأئمة كما فى التقرير مع أنه قدم أنهما من بيان التغيير وبه جزم فى التوضيح ، وعلى ما ذكره هنا فالشرط كالنسخ بيان تبديل ، فالتحقيق ماقدمناه عن التحرير أن كلا منهما مغير لكن الاستثناء أقوى تغيرا لأنه للإعدام فجعلوه منصرفا إلى الأخير تقليلا للإبطال ، ثم اعلم أن أبا حنيفة مشى على الأصل فى إبطال الصك كله إن شاء الله لأنه من قبيل الشرط المتعقب جملا وهما أخرجا كتب الصك من عمومه بعارض اقتضى تخصيص الصك من عموم حكم الشرط المتعقب جملا لأنه يكتب للاستيثاق ، فلو انصرف إلى الكل كان مبطلا له وهو ضد ماقصدوه فانصرف إلى ما يليه ولذا كان قولهما استحسانا راجحا على قوله كذا فى فتح القدير ، وفى التحرير بنى على الخلاف وجوب رد شهادة المحدود فى قذف عند الحنفية لقصر - إلا الذين تابوا - على ما يليه - وأولئك هم الفاسقون - خلافا للشافعى ردّا له إليه مع لا تقبلوا ولولا منع الدليل من تعلقه بالأول فاجلدوهم تعلق به ، ثم قيل الاستثناء منقطع لأن الفاسقين لم يتناول التائبين والأوجه أنه متصل انتهى وتوضيحه فى التلويح (أو بيان ضرورة) يعنى القسم الرابع من البيان ضرورة قدمه على بيان التبديل وآخره فى التوضيح عنه لأنه ضرورى وقدمنا أنه من إضافة الشىء إلى سببه (وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له) أى للبيان وهو السكوت إذ الموضوع للبيان هو النطق والسكوت ضده ، وفى التحرير الدلالة لفظية وغير لفظية وهى الضرورية أربعة أقسام كلها دلالة سكوت : ملحق باللفظية (وهو إما أن يكون فى حكم المنطوق) أى النطق يدل على حكم مسكوت فكان بمنزلة المنطوق ولذا قال فى التحرير الأول ما يلزم منطوقا (كقوله تعالى - وورثه أبواه فلأمه الثلث) فإن صدر الكلام أوجب الشركة ، ثم تخصيص الأم بالثلث دل على أن الأب يستحق الباقى فصار بيانا لصدر الكلام لا بمحض السكوت عن نصيب الأب إذ لو بين نصيب الأم من غير إثبات الشركة لم يعرف نصيب الأب ، ومن هذا النوع لو قال دفعت مضاربة على أن لك نصف الربح يفيد أن الباقى للمالك وكذا فى قلبه استحسانا (أو يثبت بدلالة حال المتكلم) أى الذى من شأنه التكلم فى الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة كذا فى التلويح وفى التقرير أى بدلالة حال الساكت المشاهد ، ولما كان سكوته بيانا سمى نفسه متكلما (كسكوت صاحب الشرع عند أمر يعاينه) من قول أو فعل (عن التغيير) أى عن الإنكار فإنه دال على الإباحة إذ لا يجوز أن يقرهم على حرام ، ومن هذا النوع سكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور يفيد عدم تقوّم المنافع ومنه سكوت البكر البالغة جعل بيانا للرضا لأجل حال

فى البكر توجب السكوت وهى الحياء عن إظهار الرغبة فى الرجال ، وينبغى أن تكون مسائل السكوت التى وصلت إلى قريب الثلاثين المذكورة فى كتاب النكاح كلها من هذا النوع ، وفى البدايع إذا سكت عليه الصلاة والسلام عن فعل بحضرته أو فى عصره مع القدرة والعلم فإن كان معتقد الكافر كالاختلاف إلى الكنيسة فلا أثر للسكوت اتفاقا وإن سبق تحريمه فسكوته وتقريره نسخ وإلا فدليل على الجواز انتهى ، ومن هذا النوع دعواه أكبر ولد من ثلاثة بطون أمته فإنه نفى لغيره ولا يلزم ثبوته لمقارنة النفى الاعتراف بالأمومية كذا فى التحرير (أو يثبت ضرورة دفع الغرور) عن الناس (كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى) عن النهى فإنه يكون إذنا له فى التجارة دفعا للغرور عن من يعامل العبد . فإن قيل يحتمل أن يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على أن العبد محجور شرعا. قلنا يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة فى أن من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهى ويرد عليه ، والأظهر أن هذا القسم مندرج فى القسم الثانى أعنى ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم كذا فى التلويح والمراد بالبيع بيع ملك غير المولى ، وأما بيع ملك المولى فلا يجعل سكوته إذنا لما فيه من الضرر المحقق فى الحال وهو إزالة ملك المولى فلا يثبت بالسكوت وليس فى ثبوت الإذن فى الشراء ضرر متحقق فى الحال على المولى لأنه قد يلحقه الدين وقد لا يلحقه كذا فى التقرير وهذا قول قاضيخان ، وأما صاحب الهداية فاختار أن سكوته عند بيعه إذن سواء كان المتاع مملوكا للمولى أو لغيره بإذنه أو بغير إذنه بيعا صحيحا أو فاسدا فلذا أطلق الأصوليون ، ثم اعلم أنه إنما يكون ذلك إذنا فيما بعد ذلك التصرف لا فى حقه كما علم فى كتاب المأذون ومن هذا النوع سكوت الشفيع جعل إبطالا للشفعة دفعا للضرر عن المشترى (أو يثبت ضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم) فإن المعطوف بيان للمعطوف عليه بأن حذف تمييز المعطوف عليه فيما فيه تعارف كمائة ودرهم أو دينار أو قفيز بخلاف وعبد وثوب فإنه لا يكون بيانا للمائة وكذا مائة وثوبان ، بخلاف مالو قال له على مائة وثلاثة أثواب حيث تكون الأثواب تفسيرا للمائة والمرجع العرف (أو بيان تبديل وهو النسخ) وقد اختلفوا فيه لغة فقيل النسخ التبديل وهو الإزالة وهو أن يزول شىء ويخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل وقيل معناه النقل وهو تحويل شىء من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة مع بقائه فى نفسه ، ومنه نسخت الكتاب ثم قيل إنه مشترك وقيل حقيقة فى الإزالة فقط وقيل عكسه والأول أولى كذا فى التقرير ، وفى التحرير وتمثيل النقل بنسخت مافى الكتاب تساهل ، وأما فى الاصطلاح (فهو) أى النسخ (بيان لمدة الحكم المطلق) أى لانتهائها بالنسبة إلى الشارع والمراد بالحكم هو الحاصل

المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز بعد ما لم يتعلق لا الحكم أو تعلقه القديمان وهو احتراز عن بيان مدة ما ليس بحكم ، واحترز بالمطلق عن حكم مقيد بتأبيد أوتأقيت فإنه لايصح نسخه قبله كذا فى التقرير (الذى كان معلوما عند الله تعالى) أى ينتهى فى وقت كذا (إلا أنه أطلقه) أى لم يبين توقيت الحكم المنسوخ (فصار ظاهره البقاء فى حق البشر) لأن إطلاق الأمر بشىء يوهمنا بقاءه على التأبيد فكان تبديلا فى حقنا و (بيانا محضا) أى خالصا (فى حق صاحب الشرع) وهذا يشير إلى أن النسخ له جهتان جهة البيان بالنسبة إلى الشارع وجهة التبديل والرفع بالنسبة إلينا .

ثم اعلم أن النسخ له تعريف باعتبار المصدر من المبنى للفاعل وهو الناسخية وهو أن يرد دليل شرعى متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكم المتقدم ، وله تعريف باعتبار الناسخ وهو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه ، وله تعريف باعتبار فعل الشارع وهو رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأخر كذا فى التلويح ، وعرفه فى التحرير برفع تعلق حكم شرعى بمستقل شرعى بالذات ، فاندفع أن الحكم قديم لا يرتفع وبمستقل لرفع الغاية بخلاف الاستثناء لأنه يفيد عدم التعلق وشرعى لنفى الارتفاع بالموت وبالذات للنوم لأن حديث رفع القلم ليس بناسخ ثم قال وذكرهم الانتهاء دون الرفع إن كان لظهور فساده إذ لايرتفع القديم لم يفد لأنه لازم الانتهاء وإن كان لاتفاق اختيارهم عبارة أخرى فلابأس انتهى . والحاصل أن عدولهم عن تعريفه بالرفع المذكور لا وجه له من جهة المعنى (وهو جائز عندنا بالنص) وهو الدليل على حرمة الجمع بين الأختين فإنه ناسخ لشريعة يعقوب عليه الصلاة والسلام (خلافا لليهود لعنهم الله) لا حاجة إلى ذكر خلاف الكفار فى الكتب الإسلامية ولا إلى ذكر دليلهم والرد عليهم فإن جواز النسخ معلوم من الدين بالضرورة ، ولذا قال فى التنقيح وقد أنكره بعض المسلمين وهذا لايتصور من مسلم انتهى . وفى التحرير أجمع أهل الشرائع على جوازه ووقوعه (ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم) بأن يوجد حينا وينتفى آخر (فى نفسه) فخرج ماكان واجبا كذات البارى تعالى وصفاته الذاتية والفعلية وأسمائه فإنها قديمة أبدية سرمدية لايحتمل شىء منها العدم فلاتكون محلا للنسخ وخرج ما كان ممتنعا كشريك البارى فإنه لا يحتمل الوجود أصلا فلا يكون محلا له ، وفى التحرير : الحنفية والمعتزلة لا يجوز نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه وقبحه السقوط كوجوب الإيمان وحرمة الكفر والشافعية يجوزونه وهى فرع التحسين والتقبيح انتهى . وفى التلويح محله حكم شرعىّ فرعىّ لم يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج الأحكام العقلية والحسية والإخبار عن الأمور الماضية أو الواقعة

فى الحال أو الاستقبال مما يؤدى نسخه إلى كذب أو جهل بخلاف الإخبار عن حل الشىء أو حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام انتهى ، ولذا قال فى التحرير : الجمهور لا يجرى النسخ فى الأخبار لأنه الكذب وقيل نعم فى المستقبل - يمحوا الله مايشاء ويثبت - إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى - وعلى قولهم يجب إسقاط شرعى من التعريف : والجواب عن الآية الأولى أن معناها ينسخ بما يستصوبه أو من ديوان الحفظة وغيره والثانية ولا تعرى من القيد والإطلاق لا النسخ انتهى (لم يلتحق به ماينافى النسخ من توقيت) قال القاضى أبو زيد ليس لهذا القسم مثال من النصوص فلايكون فى ذكر الخلاف فيه فائدة : وقيل مثاله قوله تعالى - تزرعون سبع سنين دأبا - وقوله تعالى - تمتعوا فى داركم ثلاثة أيام - وليس بسديد لأن ذلك ليس من الأحكام وكلامنا فيه إلا أن يقول المقصود يحصل بإيراد المثال سواء كان فى الخبر أو غيره كما مر ، وفيه نظر لأن تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله - فذروه فى سنبله - فكان من الأحكام ، وأورد أيضا قوله تعالى - ولا تقربوهن حتى يطهرن - وقوله - وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض - فإن كلا منهما حكم مؤقت بوقت : وأجيب بأن المقصود شرعية حرمة القربان فى حالة الحيض وشرعية إباحة الأكل والشرب فى الليل وليست بمؤقتة ، وردّ بأنها مؤقتة بأكثر مدة الحيض وبطلوع الفجر كذا فى التقرير (أو تأبيد) وهو دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله إلى يوم القيامة تأبيدا لا تأقيتا وإطلاق التأبيد على المكث الطويل مجاز لابد له من قرينة والحقيقة استمرار جميع الأزمنة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم فى جميع الأزمنة كان رفعه فى بعض الأزمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال ، هذا إذا كان التأبيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا ، أما إذا كان قيدا للواجب مثل صوموا أبدا فالجمهور على أنه يجوز نسخه إذ لا يزيد فى الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ : فإن قيل التأبيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض : قلنا لامنافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد وعدم أبدية التكليف به كما لا منافاة بين إيجاب صوم مقيد بزمان وأن لايوجد التكليف به فى ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف ، وتحقيقه أن قولهم صم أبدا يدل على أن صوم كل شهر من شهور رمضان إلى الأبد واجب فى الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار إلى الأبد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمرار مناقض له ، وذلك كما تقول صم كل رمضان فإن جميع الرمضانات داخلة فى هذا الخطاب وإذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشىء من الرمضانات وتناول الخطاب

له : والحاصل أنه يجوز أن يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الأول بالأبد دون الثاني كذا في التلويح ، وتعقبه في التحرير بقوله : واختلف في ذي مجرد تأبيد قيدا للحكم أو توقيت قبل مضيه كحرمته عاما معه إنشاء ، فالجمهور ومنهم طائفة من الحنفية يجوز ، وطائفة كالقاضي أبي زيد وأبي منصور وفخر الإسلام والسرخسي يمتنع للزوم الكذب وهو المانع في المتفق نحو مستمر ، والحق أن لزوم الكذب في الأخبار كقوله « الجهاد ماض إلى يوم القيامة » فلذا اتفق عليه الحنفية والخلاف في غيره والوجه الجواز كصم غدا ثم نسخ قبله ، وماقيل لامنافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد وعدم أبدية التكليف رجوع عن ماقرره في محل النزاع من أنه على جعله قيدا للحكم انتهى باختصار (ثبت نصا) كما قدمنا (أو دلالة) كالشرائع التي قبض عليها النبي صلى الله عليه وسلم فإنها مؤبدة بدلالة أنه خاتم النبيين (وشرطه) أي جواز النسخ (التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل) فإنه ليس بشرط عند الجمهور والمراد من التمكن أن يمضي بعد وصول الأمر إلى المكلف زمان يسع الفعل المأمور به (خلافا للمعتزلة) وبعض الحنابلة والكرخي والصيرفي فعندهم لابد من التمكن منهما ، واتفقوا على جواز النسخ بعد التمكن بأن يمضي ما يسع الفعل من الوقت المعين له شرعا إلا عند الكرخي . لنا لا مانع عقلي ولا شرعي فجاز ونسخ الخمسين في الإسراء ، وقولهم لا فائدة منتف بأنها الابتلاء للعزم ووجوب الاعتقاد واستدل بقصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام أمر ثم ترك فلوكان بلانسخ عصى . وأجيب بمنع وجوب الذبح بل رؤيا فظنه وما تؤمر يدفعه مع الإقدام على ما يحرم لولاه وعلى أصلهم توريط له في الجهل فيمتنع (لما أن حكمه) أي النسخ (بيان المدة لعمل القلب عندنا أصلا ولعمل البدن تبعا) لأن الاعتقاد أقوى فإنه يصلح أن يكون قربة مقصودة كما في المتشابه والاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل ، ثم اعلم أن نسخ الخمسين ليلة الإسراء مشكل لأن النسخ لا يتصور قبل البلاغ ولم يبلغ أمته . وأجاب عنه القسطلاني في المواهب بأنه نسخ بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم لأنه كلف بذلك قطعا ثم نسخ بعد أن بلغه وقبل أن يفعله وليس نسخا في حق أمته انتهى . وأجاب عنه في التقرير بأن النبي صلى الله عليه وسلم أصل هذه الأمة وكان مبتلى بالاعتقاد والقبول في حقه وفي حق أمته ، ويجوز أن يبتلى بأمته لوفور شفقته كما ابتلى بنفسه انتهى . (وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن) لأن المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء وتقدم جوابه (والقياس لا يصلح ناسخا) لأن شرطه التعدي إلى فرع لا نص فيه لاتفاق الصحابة على ترك الرأي بالنص ولو آحادا كذا في التقرير ، وتعقبهم في التحرير بأنه لا يخفى أن القياس ليس من الرأي الذي لا دخل له في الانتهاء انتهى ، ولو قال المصنف لا يصلح ناسخا ولا منسوخا لكان

أقول لأن المختار عند العامة أن لا يكون منسوخا أيضا ، لأن ناسخه قطعيا أو ظنيا راجع عليه وإلا لما صلح ناسخا فحينئذ زال شرط العمل بالقياس وإذا زال شرطه فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ كذا فى التقرير . ثم اعلم أنه قيد فى التقرير عدم كونه ناسخا بما إذا كان مظنونا ، أما لو كان المعنى مقطوعا به بأن كان منصوصا عليه جاز النسخ به أيضا انتهى ، ورده فى التحرير بأنه لا قطع عن قياس ولو قطع بعلته ووجودها فى الفرع لجواز شرطية الأصل أو سابقية الفرع انتهى وهو الحق ، وأطلق فى عدم كونه ناسخا فشمل نسخه قياسا آخر وتمامه فى التحرير (وكذا الإجماع عند الجمهور) لا يصلح ناسخا والظرف متعلق بالمسألتين وإنما لا يصلح للنسخ لأنه إن كان فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم فهو من باب السنة لأنه منفرد ببيان الشرائع وإن كان بعده فلا نسخ حينئذ ، وأورد عليه قد سقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالإجماع فى زمن الصدّيق رضى الله عنه . وأجيب بأنه لسقوط سببه لا لورود دليل شرعىّ على ارتفاعه أو من انتهاء الحكم لانتهاء علته المعلومة وليس نسخا ، وتعقبه فى العناية بأن الحكم فى البقاء لا يحتاج إلى علة كالرمل والاضطباع فى الطواف فانتهاؤها لا يستلزم انتهاءه انتهى وتمام أبحاثه فى فتح القدير ، وقيد بعدم كونه ناسخا لما ذكره فخر الإسلام من باب الإجماع أن نسخ الإجماع بالإجماع جائز وكأنه أراد أن الإجماع لا ينعقد ألبتة ، بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور أن يكون ناسخا لهما ويتصور أن ينعقد إجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد إجماع ناسخ له ، والجمهور على أنه لا ينسخ ولا ينسخ به لأنه لا يكون إلا عن دليل شرعى فلا يتصوّر حدوثه بعد النبى عليه الصلاة والسلام ولا ظهوره لاستلزام إجماعهم أولا على الخطأ مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد كذا فى التلويح ، وفى التحرير وثمرته فيما إذا أجمع على قولين جاز بعده على أحدهما فإذا وقع ارتفع جواز الأخذ بالآخر فالمجيز نسخ ، والجمهور لا لمنع الإجماع على أحدهما لأنه مختلف ولو سلم فمشروط بعدم قاطع يمنعه والإجماع على أحدهما مانع ، وقول فخر الإسلام لا يتأتى إلا على القول بجواز الإجماع لا عن مستند وليس بالسديد وإلا فالناسخية والمنسوخية له أولا ويستلزم خطأ الإجماع المنسوخ بتأمل يسير إلى آخره (وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا) وهو نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة (ومختلفا) وهو نسخ الكتاب بالسنة وعكسه . أما نسخ الكتاب بالكتاب فكآية عدة الحول بالأشهر والمسالمة بالقتال ، وأما نسخ السنة بالسنة فالمراد نسخ الخبر المتواتر بمثله والآحاد بمثله نحو « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ، وعن لحوم الأضاحى أن تمسكوا فوق ثلاثة أيام فأمسكوا ما بدا لكم » ونسخ الآحاد بالمتواتر أولى بالجواز ، وأما قلبه فمنعه الجمهور لأنه لا يقاومه

فلا يبطله قالوا وقع إذ ثبت التوجه إلى البيت بعد القطعيّ الآتى لأهل قباء ولم ينكره عليه الصلاة والسلام وبأنه كان يبعث الآحاد للتبليغ مطلقا ونسخ ـ قل لا أجد فيما أوحى إلىّ ـ الآية بتحريم كل ذى ناب : أجيب بجواز اقتران خبر الواحد بما يفيد القطع بعد ثبوته إرسالهم بنسخ قطعيّ ولا يعرف ولا أجد الآن تحريما فالثابت إباحة أصلية ورفعها ليس نسخا . وأما نسخ السنة بالقرآن فلأنه لامانع ووقع فإن التوجه إلى القدس ليس فى القرآن ونسخ به كذا فى التحرير ، ورده النووى فى شرح مسلم بأنه فى القرآن ـ وما جعلنا القبلة التى كنت عليها ـ الآية ، وذكر فى التحرير مثالا آخر له وهو حرمة المباشرة وأما قلبه فلما تقدم ووقوعه « لاوصية لوارث » نسخ الوصية للوالدين والأقربين والاعتراض منتهض على الوقوع بأنها آحاد فلو صح نسخ بها القرآن إلا أن يدعى فيها الشهرة فيجوز على أصل الحنفية إلا أن أبا زيد قال لم يوجد وعلى كل تقدير تسليم الأول كذا فى التحرير (خلافا للشافعى فى المختلف) ففى نسخ السنة بالقرآن المنع أصح قوليه وفى قلبه قولا واحدا ، أما الأول فلأنه يوجب التنفير عنه عليه الصلاة والسلام ، قلنا إذ آمنا بأنه مبلغ لم يلزم ، وأما الثانى فلقوله تعالى ـ ما ننسخ ـ الآية والسنة ليست خيرا منه وقوله أومثلها ونأت يفيد أنه هو تعالى : قلنا المراد بخير من حكمها وعدم تفاضله بالخيرية أى البلاغة ممنوع والحكم الثابت بالسنة جاز كونه أصلح للمكلف وهو من عنده تعالى والسنة مبلغة ووحى غير متلوّ باطن وليس من عند نفسه كذا فى التحرير ، ثم اعلم أنه يجوز النسخ بالأثقل عند الجمهور ونفاه شذوذ . لنا إن اعتبرت المصالح وجوبا أو تفضلا فلعلها فى الأثقل ، ويلزم نفى ابتداء التكليف به ووقع النسخ بالأثقل وهو تعيين الصوم بعد التخيير بينه وبين الفدية ورجم الزوانى أو جلدهنّ بعد الحبس فى البيوت قالوا ـ يريد الله أن يخفف عنكم ـ أجيب بأن سياقها فى المـآل وفيه يكون بالأثقل فى الحال ولو سلم كان مخصوصا بالوقوع قالوا ماننسخ الآية . أجيب بخيرية الأثقل عاقبة أو ماتقدم كذا فى التحرير :

﴿ والمنسوخ ﴾ من الكتاب (أنواع : التلاوة والحكم) فيرتفعان بدليل شرعى وقد يرفعان بغيره فلا يكون نسخا ، قالوا وقد يرفعان إما بموت العلماء أو بالإنساء كصحف إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، والإنساء كان للقرآن فى زمن النبيّ صلى الله عليه وسلم : قال الله تعالى ـ سنقرؤك فلا تنسى إلا ماشاءالله ـ فأما بعد وفاته فلا لقوله تعالى ـ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ـ كذا فى التنقيح ، وتحقيقه أن المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء فى ارتفاع ذلك بموت العلماء أو بإذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لأن الحكم غير العلم والعلم إنما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا أحال

هذا البحث على غيره كذا فى التلويح، وإنما قيدناه بمنسوخ الكتاب لأن الحديث ليس من الوحى المتلوّ حتى يكون منسوخ التلاوة فلا يجرى النسخ فيه إلا فى الحكم، والمراد بالحكم هنا مايتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه كذا فى التلويح (والحكم دون التلاوة والتلاوة دون الحكم) ومنعه البعض لأن النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما . ولنا قوله تعالى ـ فأمسكوهن فى البيوت ـ نسخ حكمه وبقى تلاوته وكوصية الوالدين وسورة الكافرين ونسخ قراءة ابن مسعود مع بقاء حكمه ولأن حكمه على قسمين أحدهما يتعلق بمعناه والآخر يتعلق بنظمه كالإعجاز وجواز الصلاة وحرمته للجنب والحائض فيجوز أن ينسخ أحدهما دون الآخر كذا فى التوضيح ، ولم يمثل للثانى بما عن عمر رضى الله عنه : كان فيما أنزل ـ الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالا من الله ـ وبقى حكمه وهو الرجم لما فى التحرير من أنه استبعد من طلاوة القرآن، ثم اعلم أنه يجوز النسخ بلا بدل على ماهو الحق وتمامه فى التحرير (ونسخ وصف فى الحكم) بيان للنوع الرابع فإن الثلاثة لنسخ الأصل وهذا نسخ الوصف مع بقاء الأصل (وذلك مثل الزيادة على النص فإنها نسخ عندنا) لأن زيادة الجزء إما بالتخيير فى اثنين أو ثلاثة بعد ما كان الواجب واحدا أو اثنين فيرفع حرمة الترك ، وإما بإيجاب شىء زائد فيرفع أجزاء الأصل لزيادة الشرط والكل حكم شرعى مستفاد من النص، وأيضا المطلق يجرى على إطلاقه لأن الإطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وإن لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه ، فثبوت حكم أحدهما يوجب انتهاء حكم الآخر ، وتعقبهم فى التلويح بأنهم إن أرادوا أن المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة ، وإن أرادوا بحسب العدم الأصلى فهو لا يكون حكما شرعيا انتهى . (وعند الشافعى تخصيص) لو قال وليست بنسخ عنده لكان أولى لأنه لا يقول بأنها تخصيص إلا لو كان النص عاما ، وأما مثل زيادة النفى على الجلد فلا تكون تخصيصا لأن قوله فاجلدوا لايتناول الجلد والنفى ، وإنما لم يقل فيه بأنها نسخ لأن اشتراط النفى تقرير للجلد لا تبديل (حتى أبينا زيادة النفى) حدّا (على الجلد) الثابت بالكتاب (بخبر الواحد) وهو قوله عليه الصلاة والسلام « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام » (وزيادة قيد الإيمان فى كفارة اليمين والظهار بالقياس) عن كفارة القتل ، وكذا منعنا زيادة الطهارة فى آية الطواف شرطا لصحته لأنها ترفع حرمة الزيادة فى الحد والإجزاء بلا إيمان الرقبة والإجزاء بلا طهارة هو حكم شرعى لأنه مقتضى إطلاق النص فهو بدليل شرعى ورفع القطعى بالظنى لايجوز ، ولا يرد القول بوجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد لأنا لم نردها على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لأنا لم نقل بعدم إجزاء الأصل لولا الفاتحة

وللتعديل حتى يلزم النسخ وإنما قلنا بأنه يأثم تاركهما مع الصحة فلم يلزم النسخ ولا يمكن مثله فى الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فى الوضوء لأنه لا واجب فيه لانحطاط مرتبته كذا فى التوضيح . والحق أن ثبوت الحكم بقدر دليله وأن دليلهما من قبيل ظنيهما كما أوضحناه فى بحث الخاص ، ولا يرد علينا لزوم ما منعناه فى التوضؤ بالنبيذ عند عدم الماء زيادة على آية الوضوء لأنه من الماء فلا زيادة وتمامه فى التقرير ، قيدنا بالزيادة لأن نقص جزء أو شرط نسخ اتفاقا كذا فى التحرير .

﴿ تنبيه ﴾ لم يتكلم المؤلف على ما يعرف به الناسخ : قال فى التحرير : يعرف الناسخ بنصه عليه الصلاة والسلام وضبط تأخره ، ومنه « كنت نهيتكم » والإجماع على أنه ناسخ أما بقول الصحابى هذا ناسخ فواجب عند الحنفية لا الشافعية ، وفى تعارض متواترين فقال الصحابى هذا ناسخ إلى آخره .

فصل : أفعال النبى صلى الله عليه وسلم

الأفعال على نوعين : ماليس فيه صفة زائدة على وجوده كبعض أفعال النائم والساهى فلا يوصف بحسن ولا قبح ، وماله صفة زائدة على وجوده كسائر أفعال المكلفين وأنها تنقسم إلى حسن وقبيح ، والحسن إلى مباح ومستحب وواجب وفرض ، والقبيح إلى محظور ومكروه ، وهذه الأقسام سوى القسم الأخير يصح وقوعها من جميع المكلفين الأنبياء وغيرهم ، وأما القبيح فإنما يصح وقوعه عن غير الأنبياء فأما الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فيعصمون عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عندنا ، ولم يعصموا عن الزلات كذا فى التقرير (سوى الزلة) وهى فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد أن ينبه عليها لئلا يقتدى بها كذا فى التوضيح ، وهو رد لما ذكره بعض المشايخ من أن زلة الأنبياء هى الزلل من الأفضل إلى الفاضل ، ومن الأصوب إلى الصواب ، لا عن الحق إلى الباطل ، وعن الطاعة إلى المعصية ، لكن يعاتبون بجلالة قدرهم ولأن ترك الأفضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير كذا فى التلويح . وفى التحرير : العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع غير ملجئ ومدركها السمع وعند المعتزلة العقل أيضا ، والحق لا يمتنع قبل البعثة كبيرة ولو كفرا عقلا خلافا لهم ومنعت الشيعة الصغيرة أيضا . وأما الواقع فالمتوارث أنه لم يبعث نبى قط أشرك بالله طرفة عين ولا من نشأ فحاشا سفيها ، وبعد البعثة الاتفاق على عصمته عن تعمد ما يخل بما يرجع إلى التبليغ ، وكذا غلطا عند الجمهور ، وأما

غيره (١) من الكبائر والصغائر الخسية فالإجماع على عصمتهم عن تعمدها وتجويزها غلطا وبتأويل خطأ وجاز تعمد غيرها (٢) بلا إصرار عند أكثر الشافعية والمعتزلة ، ومنعه (٣) الحنفية وجوزوا الزلة فيهما (٤) بأن يكون القصد إلى مباح فيلزم معصية كوكز موسى عليه الصلاة والسلام أو تقترن بالتنبيه وكأنه (٥) شبه عمد فلم يسموه خطأ ولو أطلقوه لم يمتنع وكان أنسب من الاسم (٦) المستكره انتهى، وقد يقال إنما اختاروا لفظ الزلة اتباعا للقرآن قال تعالى - فأزلهما الشيطان - قال الكواشي أي دعاهما إلى الزلة فحينئذ ليس الاسم مستكرها (أربعة: مباح ومستحب وواجب وفرض) يعني أن فعله بالنسبة إلينا يتصف بذلك بأن نجعل الوتر واجبا عليه لا مستحبا أو فرضا ، وإلا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لامحالة حتى إن قياسه واجتهاده أيضا قطعي لأنه لايقرر على الخطأ كذا في التلويح ، وقد تبع المصنف فخر الإسلام في ذكر الواجب في أفعاله وسائر الأصوليين أسقطوه منها ، وقد علمت وجه الإدخال (والصحيح عندنا أن ماعلمنا من أفعاله واقعا على جهة نقتدى به في إيقاعه على تلك الجهة) أي في الصفة من وجوب ونحوه ولافرق بين أن يكون في العبادات أو في المعاملات وهو قول الجمهور ومنهم الجصاص لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون إلى فعله احتجاجا واقتداء كتقبيل الحجر فقال عمر رضي الله عنه لولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك ولم ينكر عليه وتقبيل الزوجة صائما وكثير ، وأيضا - لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة - والتأسي فعل مثله على وجهة لأجله ، وأما قوله تعالى - زوجناكها لكي لا يكون - فنفي الحرج بفعله عليه الصلاة والسلام كذا في التحرير (وما لم يعلم على أي جهة فعله قلنا فعله على أدنى منازل أفعاله وهو الإباحة) وبه قال الجصاص وفخر الإسلام وشمس الأئمة والقاضي أبو زيد لأنها

---

(١) قوله غيره : أي غير مايخل بما يرجع إلى التبليغ اهـ .

(٢) قوله غيرها : أي الكبائر والصغائر الخسية كنظرة وكلمة سفه نادرة في غضب .

(٣) قوله ومنعه : أي تعمد غيرها اهـ .

(٤) قوله فيهما : أي الكبيرة والصغيرة اهـ .

(٥) قوله وكأنه : أي هذا النوع خطأ من حيث أن الأمر الذي أفضى فعله إليه لم يكن مقصودا له ، وقوله شبه عمد من حيث الصورة لقصده إلى أصل الفعل ، وقوله فلم يسموه خطأ ملاحظة للقصد إلى أصل الفعل ، ولو أطلقوا الخطأ عليه كما أطلقه غيرهم لم يمتنع .

(٦) قوله الاسم : أي الزلة اهـ .

المتيقن فينتفى الزائد لنفى الدليل ، وقيده فى التحرير بقيدين : الأول أن لا يظهر قصد القربة فحينئذ يكون للندب . الثانى أن لا يترك مرة على أصولهم فحينئذ يكون للوجوب ؛ والحاصل (١) أن عند عدم الزيادة والندب متيقن فينتفى الزائد وعدم الترك مرة دليل حامل الوجوب انتهى ، وقدمنا تحرير النزاع فى مسألة فعله عليه الصلاة والسلام فى بحث الأمر فلا نعيده (والوحى نوعان) بيان لكونه صلى الله عليه وسلم كان معتمدا فى إظهار الأحكام على الوحى ، قال فخر الإسلام ولو جهل بعض الناس الطعن بالباطل فى هذا الباب لكان الأولى منا الكف عن تقسيمه فإنه هو المنفرد بالكمال الذى لايحيط به إلا الله تعالى انتهى ، والوحى أصله الإعلام بسرعة وكلما دللت به من كتابة كلام أوكتابة أوإشارة أوكناية فهو وحى ، ومن الوحى الرؤيا والإلهام وأوحى ووحى لغتان والأولى أفصح وبها ورد القرآن ، وقد يطلق ويراد به اسم المفعول منه أى الموحى ، وأما بحسب اصطلاح المتشرعة فهو كلام الله المنزل على نبى من أنبيائه كذا ذكر الكرمانى (ظاهر وباطن) وإطلاق الوحى عليهما يكون بالاشتراك اللفظى أو المتشابه ، كذا فى التقرير (فالظاهر) ثلاثة أقسام (ما ثبت بلسان الملك) بفتح اللام واحد الملائكة نظرا إلى أصله الذى هو ملاك مفعل من الألوكة بمعنى الرسالة ، وهى أجسام علوية نورانية متشكلة بما شاءوا من الأشكال كذا ذكر الكرمانى (فوقع فى سمعه) أى سمع النبى صلى الله عليه وسلم (بعد علمه) عليه الصلاة والسلام (بالمبلغ) بكسر اللام يعنى الملك (بآية قاطعة) ظهرت له توجب علم اليقين بأنه ملك كما ظهرت لنا الآيات القاطعة على وجود الصانع (وهو الذى أنزل عليه بلسان الروح الأمين) وهو سيدنا جبريل عليه الصلاة والسلام المراد من قوله تعالى - إنه لقول رسول كريم - ومن قوله - قل نزله روح القدس - ومن قوله - نزل به الروح الأمين على قلبك - قال فى التوضيح والقرآن من هذا القبيل انتهى (أوثبت بإشارة الملك من غير بيان بالكلام) كما قال صلى الله عليه وسلم « إن روح القدس نفث فى روعى أى أوقع فى قلبى أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها » (أوتبدى بقلبه) أى ظهر من الحق (بلا شبهة بإلهام من الله تعالى بأن أراه الله تعالى بنور من عنده) كما قال الله تعالى - لتحكم بين الناس بما أراك الله - وقد قيل فى تعريف الإلهام : تحرك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير نظر فى حجة ودليل وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للأولياء

---

(١) قوله والحاصل الخ ، نص عبارة التحرير هكذا : والحاصل أن عند عدم ظهور القربة المتيقن الاباحة وعند ظهورها وجد دليل الزيادة والندب متيقن فينتفى الزائد الخ العبارة اه مصححه .

فإنه لايكون حجة على غيره كذا فى التوضيح ، وعرفه فى التحرير بأنه إلقاء معنى فى القلب بلا واسطة عبارة الملك أو إشارته مقرون بخلق علم ضرورى أنه منه تعالى جعلوه وحيا ظاهرا إذ فى الملك لابد من خلق الضرورى إنه هو ولذا كان حجة قطعية عليه وعلى غيره بخلاف إلهام غيره ففيه أقوال . ثالثها المختار أنه لا يكون حجة عليه ولا على غيره لعدم ما يوجب نسبته إليه تعالى انتهى ، (والباطن) من الوحى (ما ينال بالاجتهاد بالتأمل فى الأحكام المنصوصة فأبى بعضهم أن يكون هذا من حظه) وإنما حظه الظاهر لا غير وإنما الرأى وهو المحتمل للخطأ يكون لغيره للعجز عن الأول لقوله تعالى - إن هو إلا وحى يوحى - وعند البعض له العمل بها (وعندنا) على المختار (هو مأمور بانتظار الوحى فيما لم يوح إليه ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار) لوجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى - فاعتبروا يا أولى الأبصار - ولوقوعه من غيره من الأنبياء كداود وسليمان عليهما الصلاة والسلام ولا قائل بالفرق ، ولوقوعه منه فى قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم ولأنه عليه الصلاة والسلام عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل فى صورة الفرع الذى توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد ولأنه عليه الصلاة والسلام شاور أصحابه فى كثير من الأمور كذا فى التلويح ثم مدة الانتظار باقية مادام رجاء نزول الوحى باقيا إلا أن يخاف فوت الفرض أو فوت حكم الحادثة (إلا أنه معصوم عن القرار على الخطأ) جواب عما قيل الاجتهاد يحتمل الخطأ فلايصلح لنصب الشرع فرده بأنه معصوم عن القرار على الخطأ فكان اجتهاده ورأيه صوابا بلاشبهة ولكن مع ذلك الوحى الظاهر أولى لأنه أعلى ، ولأنه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء (بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأى) أى بخلاف اجتهاد غير النبى صلى الله عليه وسلم ، فإنه يجوز أن يقر على الخطأ لعدم عصمة المجتهد فجاز لمجتهد آخر مخالفته ، وفى التحرير الاجتهاد فى حقه عليه الصلاة والسلام يخص القياس بخلاف غيره ففى دلالات الألفاظ أيضا والبحث عن تخصيص العام ، والمراد من المشترك وباقيها والترجيح عند التعارض لعدم علم المتأخر انتهى (وهذا) أى اجتهاده عليه الصلاة والسلام (كالإلهام فإنه حجة قاطعة فى حقه) أى فى حق النبى عليه الصلاة والسلام حتى لم تجز مخالفته (وإن لم يكن فى حق غيره بهذه) المثابة (وشرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله أو رسوله علينا من غير إنكار على أنه شريعة لرسولنا صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى - ثم أورثنا الكتاب - الآية ، والإرث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل به على أنه شريعة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولقوله « لو كان موسى حيا لما وسعه إلا اتباعى » لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا أن يقص الله تعالى علينا من غير إنكار ، وفى التحرير

أن الحنفية قيدوه بما إذا قص الله أورسوله ولم ينكره فجعل قولا ثالثا ، والحق أنه وصل بيان طريق ثبوته إذ لا يستفاد عنهم آحادا ولم يعلم متواتر لم ينسخ ولا بد من ثبوته فكان بذلك انتهى ، وفى التقرير : يجوز أن يتعبد الله نبيه بشريعة من قبله ويأمره باتباعها ، ويجوز أن ينهاه عن ذلك لجواز الاتفاق فى مصالح العباد والاختلاف فيها ، لايقال لا فائدة فى الاتفاق لبعثته لأن شريعته حينئذ معلومة من غيره لأنا نقول إنهما وإن اتفقا فى البعض يجوز أن يختلفا فى بعض آخر ، ويجوز أن يكون الأول مبعوثا إلى قوم والثانى إلى غيرهم ، ويجوز أن تكون شريعة الأول اندرست فلا تعلم إلا من جهة الثانى ، ويجوز أن يكون قد حدث فى الأولى بدع فتزيلها الثانية ، ثم اختلفوا هل كان صلى الله عليه وسلم متعبدا قبل البعثة بشرع أحد فأبى بعضهم ذلك وهو مختار محققى أصحابنا لأنه عليه الصلاة والسلام قبل الرسالة فى مقام النبوة لم يكن نبى أمة قط بل كان يعمل بما يظهر له بالكشف الصادق من شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام وغيرها ، وأثبته بعضهم مختلفين فيه فقيل بشريعة نوح وقيل بإبراهيم وقيل بموسى وقيل بعيسى وقيل بما ثبت أنه شرع ، وتوقف الغزالى وعبد الجبار وغيرهما انتهى : وفى التحرير : المختار أنه صلى الله عليه وسلم قبل بعثه متعبد والمختار بما ثبت أنه شرع إذ ذاك معنى لا على الخصوص وليس هو من قومهم لأنه لم ينقطع التكليف من بعثة آدم عموما كآدم ونوح ، وخصوصا ولم يتركوا سدى قط فلزم كل من تأهل ، وهذا يوجبه فى غيره عليه الصلاة والسلام أيضا وهو كذلك وتخصيصه اتفاق انتهى (وتقليد الصحابى واجب) وهو جعل قوله قلادة ، وعرّف التقليد فى التحرير بأنه : العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة منها ، وفى التلويح محل الخلاف قول الصحابى المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابى لم يظهر له دليل من كتاب أو سنة انتهى ، ولا خلاف أن مذهب الصحابى إماما كان أو مفتيا ليس بحجة على صحابى آخر كذا فى التقرير ، وقال فى التحرير : وتحريره قول الصحابى فيما لا يلزمه الشهرة مما لا تعم بلواه ولم ينقل خلافه وما يلزمه إجماع كالسكوتى حكما بشهرته (يترك به القياس) أى بقول أومذهب لأنه وإن امتنع تقليد المجتهد مثله لكن ليس الصحابى كغيره بل يقوى فيه احتمال السماع ولو انتفى فإصابته أقرب لبركة الصحبة ومشاهدتهم الأحوال المستنزلة للنصوص والحال التى تتغير باعتبارها بخلاف غيره واحتمال الخطأ لايوجب المنع كالقياس فصار كالدليل الراجح كذا فى التحرير (وقال الكرخى لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس) وإليه مال القاضى أبو زيد (وقال الشافعى لا يقلد أحد منهم) ولا يكون قوله حجة مطلقا سواء كان فيما يدرك بالرأى أو لا وإليه ذهب الأشاعرة والمعتزلة لأنه يمتنع تقليد المجتهد وجوابه ما قدمناه (وقد اتفق عمل أصحابنا) وهم أبو حنيفة وأصحابه

رحمهم الله (بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس كما فى أقل الحيض) فإن عمر رضى الله عنه قال : أقله ثلاثة (وشراء ماباع بأقل مماباع) قبل نقد الثمن فإنه حرام عملا بقول عائشة رضى الله عنها فى قصة زيد بن أرقم لأنه لما لم يدرك بالرأى حمل على السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وجه له إلا هذا إلا التكذيب وذلك باطل فوجب العمل به لا محالة ، وفى التقرير أن قوله فيما لا يدرك بالرأى حجة فى حق صحابى آخر أيضا لتعين جهة السماع فيكون حجة فى حق الكل انتهى وهذا يخصص ما قدمه كما لا يخفى (واختلف عملهم) أى أصحابنا (فى غيره) وهو ما يعقل بالقياس فلم يستقر مذهبهم بل مسائلهم مختلف الدلالة فى تقليد الصحابى (كما فى إعلام قدر رأس المال) أى تسمية مقداره إذا كان مشارا إليه فقال أبو يوسف ومحمد إنه ليس بشرط ، وشرطه أبو حنيفة تقليدا لابن عمر رضى الله عنهما وهما لم يقلداه عملا بالرأى وهو أن الإشارة أبلغ فى التعريف من التسمية (والأجير المشترك) فإنهما ضمناه فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة لا فى الغالب كالحريق عملا بقول علىّ رضى الله عنه ولم يضمنه الإمام بالرأى ، وهو أن الضمان على نوعين ضمان جبر وضمان شرط ، وضمان الجبر يجب بالتعدى وضمان الشرط بالعقد ولم يوجدا فكانت فى يده أمانة ، وقد اختلف المشايخ فى الإفتاء فقال قاضيخان فى فتواه الفتوى على قول أبى حنيفة وذكر الزيلعى الفتوى على قولهما ، وفى الظهيرية اختاروا الصلح على نصف القيمة (وهذا الاختلاف) المذكور فى تقليد الصحابى (فى كل ما يثبت عنهم من غير خلاف بينهم) أما ما وقع الخلاف فيه بينهم فلا يجب التقليد إجماعا (ومن غير أن يثبت أن ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلما له) فإن شاع فيما بينهم فسكتوا له كان إجماعا سكوتيا فوجب التقليد إجماعا ، ولو قال المؤلف ومحل الاختلاف هو مالم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم لكان أخصر .

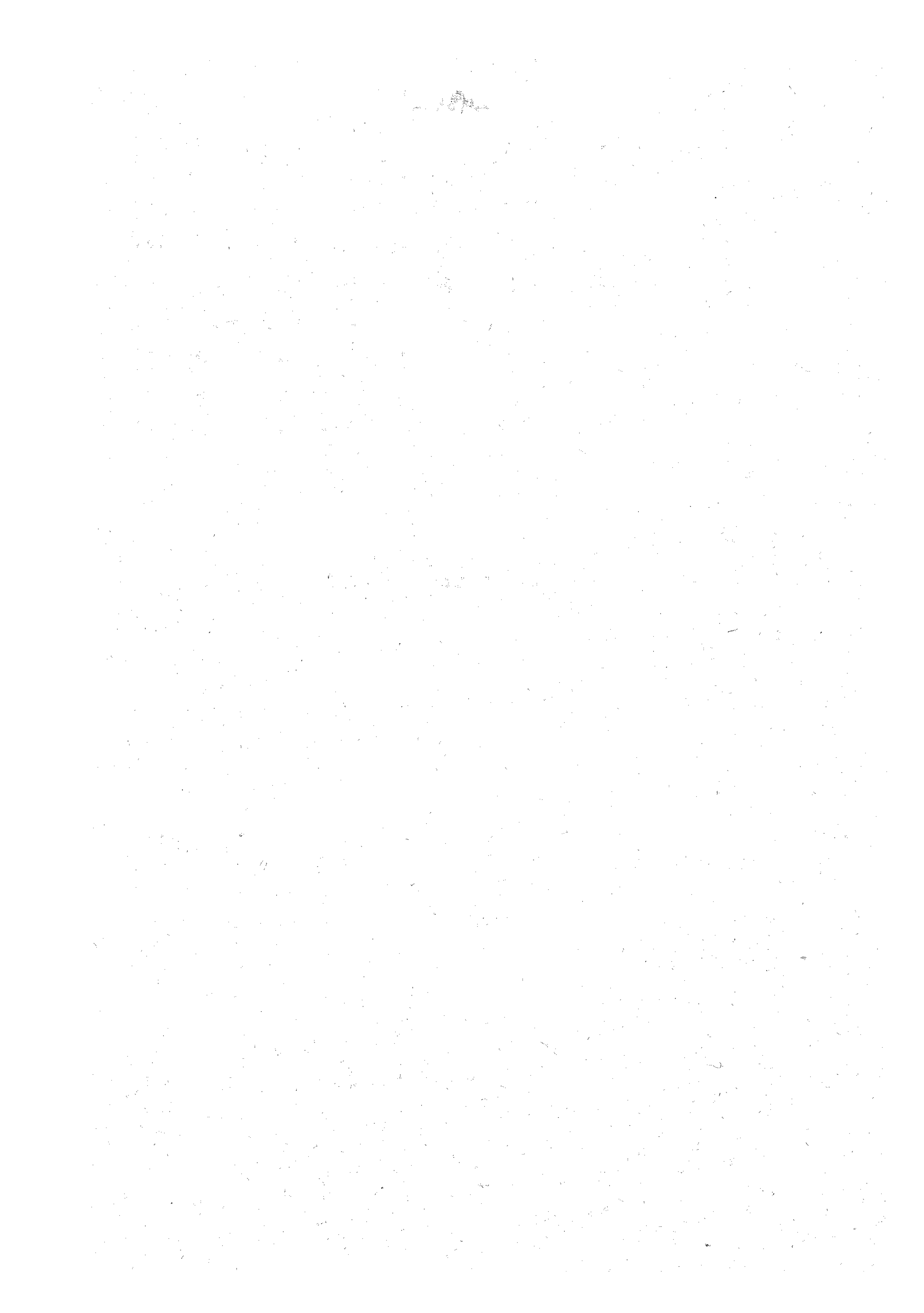
﴿ وأما التابعى ﴾ ففى تقليده خلاف عندنا فظاهر الرواية عن أبى حنيفة أنه لا يصح تقليده لأنه دون الصحابى لعدم احتمال التوقيف فإن قول الصحابى إنما جعل حجة لاحتمال السماع وتفضل إصابتهم فى الرأى ببركة الصحبة ومشاهدة أحوال التنزيل وذلك مفقود فى حق التابعى وإن زاحمهم فى الفتوى . وقال شمس الأئمة السرخسى : لاخلاف أن قول التابعى ليس بحجة يترك به القياس فقد روى عن أبى حنيفة أنه كان يفتى بخلاف رأيهم ، وإنما الخلاف فى أن قوله هل يعتد به فى إجماع الصحابة حتى لا يتم إجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعى لا يعتد به وكان شمس الأئمة لم يعتبر رواية النوادر وفخر الإسلام قد اعتبرها وتبعه المصنف فقال (فإن ظهرت فتواه فى زمن الصحابة كشريح) والحسن

وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي ومسروق وعلقمة (كان مثله) أي مثل الصحابي (عند البعض) وهو رواية النوادر (وهو الصحيح) لم يصرح فخر الإسلام بتصحيح فيها وإنما أخر دليل هذا القول فقال في التقرير : والظاهر أنه اختارها لتأخيره في البيان انتهى . ويجب الاعتماد على ظاهر الرواية ، ولذا قال في التحرير والظاهر من المجتهد في عصرهم كابن المسيب المنع لفوات المناط المساوى ، وفي النوادر نعم ، والاستدلال بأنهم لما سوّغوا له صار مثلهم ممنوع الملازمة ، لأن التسويغ لرتبة الاجتهاد لا يوجب ذلك المناط ، والاستدلال برد شريح شهادة الحسن لعلي رضي الله عنهما وكان عليّ يقبل الابن ومخالفة مسروق ابن عباس في إيجاب مائة من الإبل في النذر بذبح الولد إلى إيجاب شاة لا يفيد انتهى .

تم الجزء الثاني

ويليـــه

الجزء الثالث ، وأوله (باب الإجماع)



فتح الغفار بشرح المنار

المعروف

بمشكاة الأنوار في أصول المنار

تأليف

زين الدين بن ابراهيم الشهير بابن نجيم

الحنفى

وعليه بعض حواش

للمرحوم الشيخ عبد الرحمن البحراوى الحنفى المصرى

الجزء الثالث

المقرر تدريسه لطلبة السنة الرابعة بكلية الشريعة الإسلامية

بالجامعة الأزهرية

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر

١٣٥٥ ﻫ / ١٩٣٦ م / ٧١١

الطبعة الأولى

روجعت بمباشرة فضيلة الأستاذ الشيخ

محمود أبو دقيقة

من أكابر علماء الحنفية بالأزهر الشريف والمدرس بكلية أصول الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

باب الإجماع

وهو العزم والاتفاق لغة ، واصطلاحا اتفاق مجتهدي عصر من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر شرعى ، وعلى قول من شرط لحجيته والتعريف له (١) انقراض عصرهم لابدّ من زيادة إلى انقراضهم ، ومن شرط عدم سبق خلاف مستقر فى عصر لابد من زيادة غير مسبوق به ، وإذن فمن شرط العدالة وعدد التواتر كذلك كذا فى التحرير (ركن الإجماع) وهو ما يقوم به من قول أو فعل (نوعان : عزيمة) وهو ما كان أصلا فى الباب لأن العزيمة هى الأمر الأصلى (وهو التكلم منهم) أى من أهل الاجماع (بمايوجب الاتفاق) أى اتفاق الكل على الحكم (أو شروعهم فى الفعل إن كان من بابه) أى الفعل كتعاطى العجين والاستحمام ، وفى الميزان الاجماع من حيث الفعل يدل على حسن مافعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب مالم يوجد قرينة كإجماع الصحابة على الأربع قبل الظهر وأنه سنة لا واجب كذا فى التقرير (ورخصة وهو أن يتكلم) البعض (أو يفعل البعض دون البعض) ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضىّ مدة التأمل والنظر فى الحادثة ويسمى إجماعا سكوتيا ، وفى التحرير إذا أفتى بعضهم أوقضى وعرف الباقون ولم يخالف قبل استقرار المذاهب إلى مضىّ مدة التأمل ولا تقية فأكثر الحنفية إجماع قطعى (خلافا للشافعى) فإنه ليس بحجة ، وبه قال ابن أبان وداود وبعض المعتزلة ، ومختار الآمدى أنه إجماع ظنى أى حجة ظنية : لنا لو شرط سماع قول كل انتفى لتعذره عادة وأيضا العادة فى كل عصر إفتاء الأكابر وسكوت الأصاغر تسليما وللإجماع على أنه إجماع فى الاعتقادية فكذا الفرعية قال النافون مطلقا السكوت يحتمل غير الموافقة من خوف أو تفكر أو عدم اجتهاد أو تعظيم : وأجاب أئمتنا بأن الأول انتفى بتقييد صورة المسألة بعدم التقية وانتفى

---

(١) قوله والتعريف له : أى والحال أن التعريف لمشترط انقراض عصر أولئك المجتهدين فى حجية إجماعهم : أى الوقت الذى حدثت فيه المسئلة وظهر الكلام فيها من مجتهديه كذا فى شرح التحرير اهـ .

مابعده بمضى مدة التأمل فيه عادة وللتعظيم بلا تقية فسق، وتعقبه فى التحرير بأن السكوت عن المنكر مع القدرة فسق وقول المجتهد ليس إياه فلا يجب إظهار خلافه ليكون السكوت فسقا بل هو مخير . نعم قد يقال إذا استفتى وليس بلازم فى السكوتى استفتاء كل" ويمكن أيضا منع وجوبه حينئذ إذا علم إفتاء غيره بخلاف الاعتقادى لأنه مكلف بإصابة الحق الخ، وفى التلويح ثم لا يخفى أن اشتراط مضى" مدة التأمل إنما تدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا تدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين أواستقرار الخلاف أونحو ذلك . واعلم أن مثل هذا الاجماع ويسمى الاجماع السكوتى لا يكفر جاحده وإن كان هو من الأدلة القطعية بمنزلة العام من النصوص انتهى (وأهل الاجماع من كان مجتهدا) فلا اعتبار باتفاق العوام والفقيه الذى ليس بأصولى والأصولى الذى ليس بفقيه كما فى التقرير (إلا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد) كالاستصناع وبناء المدارس واستقراض الخميرة بدون وزن والتثويب بين الأذان والاقامة ونقل القرآن وأمهات الشريعة فإنها ثابتة بالتواتر والاجتهاد ليس بشرط فيه ، والظاهر أنه لا حاجة إلى الاستثناء لأن اتفاق المجتهدين موجود فى هذه الأشياء كما أشار إليه فى التقرير ولذا ذكروا الاجتهاد فى تعريفه (ليس فيه) أى فى المجتهد (هوى) أى ليس صاحب بدعة يدعو الناس إليها وليس هو من الأمة على الاطلاق وسقطت عدالته إما بتعصب أوسفه فإنه إن كان وافر العقل عالما بقبح مايعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب، وإن لم يكن وافر العقل كان سفيها إذ السفه خفة واضطراب تحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل كذا فى التوضيح، وصحح شمس الأئمة أن صاحب البدعة إن كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله أصلا وإلا فالحكم كما ذكر، وصرح فى التلويح بأن المبتدع من أمة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لأمة المتابعة المشهود لها بالعصمة انتهى ، وفرعوا على اشتراط عدم البدعة عدم اعتبار خلاف الروافض فى الإجماع على خلافة الشيخين وعدم اعتبار خلاف الخوارج فى خلافة على"، ورده فى التحرير بأن عدم الاعتبار فى الأول لتقرر الإجماع قبلهم فعصوا به وعدمه فى الثانى لكونه خلاف الحجة لا إجماع الصحابة إذ لم ينعقد على خلافة على" إلا إن لم يكن فى المخالفين مجتهد كمعاوية وابن العاص انتهى (ولا فسق) فتشترط العدالة فى المجتهد لأن الدليل يتضمنها إذ الحجية للتكريم ولوجوب التوقف فى أخباره، وقيل يعتبر قوله فى حق نفسه فقط (وكونه) أى المجتهد (من الصحابة أو من العترة) بالعين المكسورة والتاء المثناة من فوق: أى نسل النبى صلى الله عليه وسلم (لا يشترط) لأن هذه أمور زائدة على الأهلية ومايدل على حجيته لايوجب الاختصاص بشىء من هذا (وكذا أهل المدينة) لايختص الإجماع بهم ولا ينعقد بهم وحدهم لأن الأدلة توقفه على غيرهم ، وكذا لا ينعقد بأهل البيت وحدهم ولا بالخلفاء الأربعة عند الأكثر

خلافا لبعض الحنفية لا بالشيخين، وقوله عليه الصلاة والسلام « اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر، عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين » أجيب يفيدان أهلية الاقتداء لا منع الاجتهاد ومعارضته بـ « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم، وخذوا شطر دينكم عن الحميراء » إلا أن الأول لم يعرف والثانى « إنكم ستأخذون » كذا فى التحرير (وانقراض العصر) ليس بشرط عند المحققين وهو عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد فى وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها، وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من أدرك عصرهم من المجتهدين فى إجماعهم أيضا ، وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الإجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع كذا فى التلويح . والحاصل أنه على الصحيح يمتنع رجوع أحدهم وخلاف من حدث فى عصرهم (وقيل يشترط للإجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند أبى حنيفة) يعنى الخلاف المتقدم مانع من الإجماع المتأخر ، لأن ذلك المخالف إنما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق ولأن فى تصحيح هذا الإجماع تضليل بعض الصحابة (وليس كذلك فى الصحيح) يعنى المختار عدم اشتراطه لأن المعتبر اتفاق أهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما إذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذى ذكر كذا فى التنقيح وأصله القضاء ببيع أم الولد المختلف فيه بين الصحابة المجمع على منعه للتابعين فنقلوا عن أبى حنيفة النفاذ وعن محمد عدمه وعن أبى يوسف روايتان فظن البعض أن النفاذ عنده لاشتراط عدم سبق خلاف الإجماع والظاهر أنه لا ينفذ عند الكل ، وفى الجامع يتوقف على إمضاء قاض آخر والتخريج على عدمه أن المسبوق إجماع مختلف ففيه شبهة فكذا متعلقه فهو كقضاء فى مجتهد كذا فى التحرير (والشرط اجتماع الكل) لانعقاد الإجماع (وخلاف الواحد) من المجتهدين (مانع) من الإجماع (كخلاف الأكثر) لأن الأدلة إنما توجبه فى الأمة غير معقول أو إكراما لهم واستدلال المكتفى بالأكثر بالحديث « يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ فى النار » مفاده منع الرجوع بعد الموافقة من شذ البعير ، وكذا استدلاله باعتماد الأمة عليه فى خلافة أبى بكر مع خلاف على وابن عبادة وسلمان فلم يعتدوهم مدفوع بأنه بعد رجوعهم وقبلهم صحيحة بالإجماع للاكتفاء فى الانعقاد ببيعة الأكثر اتفاقا ، كذا فى التحرير ، قيدنا بكونه شرطا للانعقاد لأنه ليس بشرط فى الحجية وهو المختار لأن الظاهر إصابتهم خصوصا مع قوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بالسواد الأعظم» وانفراد ابن عباس فى العول وأبى هريرة وابن عمر فى جواز أداء الصوم فى السفر عدّوه خلافا لا إجماعا . وقال الجرجانى والرازى : إن سوّغ الأكثر اجتهاد الأقل كخلاف أبى بكر فى مانع الزكاة فلا بخلاف أبى موسى فى نقض النوم ، واختاره شمس الأئمة فى التحرير (وحكمه فى الأصل

أن يثبت المراد به) أى بالإجماع (شرعا على سبيل اليقين) حتى يكفر جاحده لقوله تعالى - ويتبع غير سبيل المؤمنين - فإن قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع . قلنا بل لكل واحد وإلا لم يكن فى ضمه إلى المشاقة فائدة كذا فى التنقيح ، وفى التلويح إن كان إجماعا ظنيا لا يكفر جاحده وإن كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا ، والحق أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وإنما الخلاف فى غيره انتهى ، وفى التحرير : إنكار حكم الإجماع القطعى يكفر عند الحنفية وطائفة وغيرهم التفصيل بين مامن ضرورات الدين فيكفر أوفلا وماتعطيه الأحكام وغيره من ثلاثة مذاهب الاطلاقين والتفصيل غير واقع للقطع بأنا لا نسلم بنفى كفر منكر نحو الصلاة وفخر الإسلام يكفر بالقطعى من إجماع الصحابة ومن بعدهم يضلل كالخبر المشهور والمسبوق بخلاف ظنى مقدم على القياس وسيأتى تمامه (والداعى) أى مستند الإجماع (قد يكون من أخبار الآحاد) اتفاقا كذا فى عامة الكتب ، وقد حكى شمس الأئمة خلافا فى الظنى فلم يجوّزه بعضهم إلا عن قطعى وهو باطل ، لأنه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الإجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعى . فإن قيل هذا يقتضى أن لا يجوز الاجماع عن قطعى أصلا لوقوعه لغوا ، قلنا المراد أنه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذى هو أحد الأدلة لغوا بمعنى أنه لايثبت حكما ولايوجب أمرا مقصودا فى شىء من الصور إذ التأكيد ليس بمقصود أصلى ، بخلاف ما إذا لم يشترط فإن السند إذا كان ظنيا فهو يفيد إثبات الحكم بطريق القطع وإذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما فى المتعاضدة على حكم واحد فلايكون لغوا بين الأدلة .

واعلم أنه لا معنى للنزاع فى جواز كون السند قطعيا لأنه إن أريد أنه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعى فظاهر البطلان ، وكذا إن أريد أنه لايسمى إجماعا لأن الحد صادق عليه ، وإن أريد أنه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لأن إثبات الثابت محال كذا فى التلويح ، وأشار المصنف إلى أنه لا يجوز الاجماع إلا عن سند من دليل أو أمارة وهو قول الجمهور لأن عدم السند يستلزم الخطأ إذ الحكم فى الدين بلا دليل خطأ ويمتنع إجماع الأمة على الخطأ ، وأيضا اتفاق الكل من غير داع مستحيل عادة كالاجماع على أكل طعام واحد ، وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا كذا فى التلويح (والقياس) وهو قول الجمهور فهو جائز لأنه لامانع يقدر إلا الظنية وليست مانعة كالآحاد وواقع كالاجماع على خلافة أبى بكر رضى الله عنه قياسا على إمامته فى الصلاة حتى قيل : رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمر ديننا

أفلا نرضاه لأمر دنيانا كذا فى التلويح ، ورده فى التحرير لأنهم أثبتوه بأولى وهى الدلالة ومفهوم الموافقة ، لكن وقع حد الشرب على القذف لعلىّ رضى الله عنه ويمنعه بعض الحنفية فالشيرج النجس على السمن فى الإراقة يليه (١) انتهى .

ثم اعلم أن المحقق فى التحرير ذكر هنا أنه لا إجماع إلا عن مستند ونصر بالدليل وذكر قبله فى أول الباب الثانى مايفيد أنه لا خلاف فى أن الإجماع لا يحتاج إلى السند ، أما على القول بعدم لزومه فظاهر ، وأما على القول بلزومه فإن المحتاج إليه قول كل وليس إجماعا بل هو كل الأقوال المتوقف على كل واحد ولا يحتاج إلى السند وإلا كان الثابت به بمنزلة المستند انتهى (وإذا انتقل إلينا إجماع السلف) أى الصحابة (بإجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر) فيفيد العلم الضرورى (وإذا انتقل إلينا بالإفراد) مثل قول أبى عبيدة بفتح العين وكسر الباء السلمانى : مااجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر وعلى إسفار الصبح وعلى تحريم نكاح الأخت فى عدة الأخت (كان كنقل السنة بالآحاد) فيوجب العمل دون العلم لأن الحديث لما كان يقينا بأصله وانتقل إلينا بالآحاد أوجب العمل فقط فكذا الإجماع ، وأشار بقوله كنقل السنة إلى أنه إن نقل بالشهرة كان قريبا من المتواتر كما فى التلويح ، وفى التحرير والمنقول آحادا حجة ظنية تقدم على القياس فيجوز فيها الاجتهاد بخلافه حتى ينتهى إلى الإجماع عليه فرجوع بعضهم أولى ثم ليس نسخا بل معارض رجح فلا يقطع بخطأ الأول ولا صوابه بل هو على ظن المجتهد انتهى (ثم هو على مراتب : فالأقوى إجماع الصحابة نصا) لقطعيته بالإجماع إذ لم يعتبر خلاف منكره (ثم الذى نص البعض وسكت الباقون) لأنه وإن كان قطعيا عندنا لم يكفر جاحده بمنزلة العام من النصوص كما فى التلويح أو لوجود الخلاف فيه فنزل عن القطعية إلى الطمأنينة فيضلل عندنا كما فى التحرير (ثم إجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم) ظاهره أنه متراخى المرتبة عن الإجماع السكوتى للصحابة وقد سوّى بينهما فى التحرير لوجود الخلاف فيهما فنزل عن القطعية (ثم إجماعهم على قول سبق فيه مخالف) لأنه إجماع مختلف فيه ومنه الاجماع الذى ثبت ثم رجع واحد منهم لأنه مختلف فيه أيضا كما فى التوضيح ، وفى التلويح أن هذا الاجماع لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف ، وفى التوضيح وفى مثل هذا الاجماع يجوز التبديل فى عصر واحد وفى عصرين

---

(١) قوله يليه ، عبارة شرح التحرير : وقوله فالشيرج خبر مبتدأ محذوف : أعنى أولى بالمنع : أى فمثاله ، ويحتمل أن يكون مبتدأ خبره محذوف : أعنى أولى بالمنع ، لأن أصل القياس مطعون فيه والاجماع غير ثابت اه مصححه .

انتهى وإنما قيد به بناء على ماهو المختار عندالجمهور وهو أن الإجماع القطعى المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بماسبق من أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله وتمامه فى التلويح (والأمة إذا اختلفوا) فى حكم مسألة (على أقوال) فى عصر من الأعصار (كان إجماعا منهم على أن ما عداها) أى الأقوال (باطل) ولا يجوز لمن بعدهم إحداث قول آخر لأنه لوجاز التفصيل كان مع العلم بخطئه لأنه عن دليل فإن اطلعوا عليه وتركوه أو لم يطلعوا حتى تقرر إجماعهم على خلافه لزم خطؤه إذ لو كان صوابا أخطئوا والتالى منتف فليس صوابا ، ومثاله ردّ المشتراة بكرا بعد الوطء بعيب ، قيل لا وقيل مع الأرش فلايجوز أن يقال بالرد مجانا وكذا مقاسمة الجد وحجبه الإخوة فلا يجوز القول بحرمانه ، وكذا عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع أو أبعد الأجلين فلا يجوز القول بالأشهر فقط (وقيل هذا فى الصحابة خاصة) نسبه فى التحرير إلى بعض الحنفية وأن الأكثر على خلافه ، قيدنا الاختلاف بكونه فى حكم المسألة لأنهم لو أجمعوا على دليل أو تأويل فالجمهور على أنه يجوز إحداث غيرهما وهو المختار ، وقيل لا . لنا قول لم يخالف إجماعا لأن عدم القول ليس قولا بالعدم بخلاف عدم التفصيل فى واحدة لأنه يقول لا يجوز التفصيل لبطلان دليله بما ذكرنا ، وكذا الآخر فيلزم خطؤهم ، وأيضا لو لم يجز حين وقع لكن كل عصر به يتمدحون ، واتباع غير سبيلهم اتباع خلاف ما قالوه لا ما لم يقولوه كذا فى التحرير والله سبحانه الموفق .

باب القياس

(القياس فى اللغة التقدير) يقال قست النعل بالنعل : أى قدرتها بها ويكون للمساواة يقال فلان لا يقاس بفلان : أى لايساوى وقد يعدّى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشىء على الشىء كذا فى التلويح ، زاد فى التحرير (١) إنه لغة المجموع : أى يقال

---

(١) قوله زاد فى التحرير ، عبارته . قيل هو لغة التقدير والمساواة والمجموع : أى منهما : أى يقال إذا قصد الدلالة على مجموع ثبوت المساواة عقيب التقدير قست النعل بالنعل : أى قدرتها بها فساوتها ، ولم يزد الأكثر على أن معناه لغة التقدير واستعلام القدر : أى طلب معرفة مقداره نحو قست الثوب بالذراع والتسوية فى مقدار نحو قست النعل بالنعل ولو كانت التسوية أمرا معنويا نحو فلان لا يقاس بفلان لا يقدر : أى لا يساوى فردا مفهومه : أى التقدير ، فهو مشترك معنوى يطلق على استعلام القدر والتسوية باعتبار شمول معناه الذى هو التقدير لهما وصدقه عليهما اه فقوله : واستعلام القدر والتسوية مبتدأ خبره فردا مفهومه ، فانظر كيف صنع الشارح فى عبارة التحرير .

إذا قصد الدلالة على مجموع ثبوت المساواة عقيب التقدير فقد ساوى فردا مفهومه فهو مشترك معنوى لا لفظى ، ولا مجاز فى المساواة كما قيل (وفى الشرع تقدير الفرع بالأصل فى الحكم والعلة) أى تسويته تعالى محلا بآخر بناء على أن التقدير يقال للتسوية ، وعلى أن القياس فعل الشارع وعلى أن المراد بالفرع والأصل المحل فاندفع الدور بأن تعقل الفرع والأصل فرع تعقل القياس وقد دفعه المولى سعد الدين فى حاشية العضد بأن المراد بهما ذات الأصل والفرع والموقوف على القياس وضعا الفرعية والأصلية انتهى لكن تعريف المصنف فاسد الطرد بمفهوم الموافقة (١) فإن إطلاق القياس عليه مجاز للزوم التقييد بالجلى ولو اعتبر قسما من القياس بطل (٢) اشتراطهم عدم كون دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع كذا فى التحرير ، واختار فى تعريفه أنه مساواة محل لآخر فى علة حكم شرعى له لا تدرك (٣) من نصه بمجرد فهم اللغة فلا يقاس فى اللغة (٤) وعرفه أبو منصور الماتريدى بأنه إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته فى الآخر ومراده إبانة الشارع وهو أولى من قولهم إنه ذكر الإبانة ليفيد أن القياس مظهر للحكم لا مثبت بل المثبت هو الله تعالى لأن الأدلة السمعية حينئذ كلها كذلك إنما تظهر الكلام النفسى وهو الحكم ، والتعريف بالتسوية أولى من الإبانة لأن الإبانة ظاهرة فى الإظهار للعباد وظهور الدليل الذى هو التسوية ليس شرطا لوجوده لجواز أن لا يطلع عليه ، ويجب حذف مثل فى مثل حكم لأن حكم الفرع هو حكم الأصل غير أن النص عليه فى خصوص محل والقياس يفيد أنه أيضا فى غيره وكذا يجب حذف مثل فى قوله بمثل علته ومنشأ هذا الوهم ما قاله المولى السعد فى التلويح أنه لابد أن تعلم علة الحكم فى الأصل وثبوت مثلها فى الفرع إذ ثبوت عينها لا يتصور لأن المعنى الشخصى لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم فى الفرع ، وبيان وهمهم أن الحكم وهو الخطاب النفسى جزئى حقيقى لأنه وصف متحقق فى الخارج قائم به تعالى لا كثرة فى ذاته ليكون منه أمثالا بل فى متعلقاته فالمتعلق بهذا عين المتعلق بالآخر فالمضاف إلى الخمر

---

(١) قوله بمفهوم الموافقة متعلق بقوله فاسد ووجه الفساد أن التعريف المذكور يصدق على مفهوم الموافقة مع أنه ليس بقياس لأنه من دلالة اللفظ . وأما إطلاق بعضهم القياس عليه فهو مجاز وقوله التقييد أى لإطلاقه عليه وقوله بالجلى أى بالقياس الجلى .

(٢) قوله بطل الخ لأن دليل حكم المنصوص عليه شامل لحكم مفهوم الموافقة فيكون هذا الشرط مخرجا له وقد فرض أنه منه .

(٣) قوله لا تدرك الخ ، خرج دلالة النص اهـ .

(٤) قوله فلا يقاس فى اللغة تفريع على التقييد بقوله شرعى .

له إضافة أخرى إلى النبيذ فلا قيام بل إضافات وكذا فى الوصف (١) أيضا لم ينط قط بوصف فى الأصل باعتبار خصوصه به كإسكار الخمر وإلا امتنعت التعدية كالعلة القاصرة بل باعتباره مطلقا لأن المشتمل على المفاسد التى باعتبارها حرم هو لا بقيد تحققه ضمن بعض الخصوصيات وإن لم يخل عنها ، وإنما يحصل من العلمين (٢) ظن (٣) لجواز كون خصوص الأصل شرطا (٤) والفرع (٥) مانعا كذا فى التحرير مع توضيح لبعضه (٦) وعرفه فى التوضيح بأنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لعلة متحدة (٧) لا تدرك بمجرد اللغة وفسر التعدية بإثبات حكم مثل حكم الأصل فى الفرع وظاهره أنها فعل المجتهد ورده فى التحرير بأنها ليست بفعله إذ لا فعل للمجتهد سوى الترتيب (٨) ثم يلزمه ظن حكم الأصل فى الفرع بخلقه تعالى عادة فليست التعدية سواء (٩) وهو (١٠) ثمرة القياس (وأنه حجة نقلا وعقلا أما النقل فقوله تعالى ـ فاعتبروا يا أولى الأبصار ـ) لأن الاعتبار رد الشىء إلى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشىء إلى نظيره أى الحكم على الشىء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدى فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس إشارة ولئن كان بمعنى الاتعاظ حقيقة ثبت القياس دلالة وسيأتى إيضاحها فى بيان المعقول (وحديث معاذ معروف)

---

(١) قوله فى الوصف : أى المعدى الصالح الذى هو العلة الباعثة واحد فى الأصل والفرع .

(٢) قوله من العلمين : أى العلم بعلة الحكم فى الأصل والعلم بثبوتها فى الفرع .

(٣) قوله ظن : أى للحكم فى الفرع .

(٤) قوله شرطا : أى للحكم فيه .

(٥) قوله والفرع : أى وخصوص الفرع مانعا منه .

(٦) قوله مع توضيح لبعضه ، لقد اختصر عبارته وغير فيها بما أوجب زيادة الخفاء .

(٧) قوله متحدة : أى فى النوع وإنما الاختلاف باعتبار المحل ، وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص فإنها غير القياس اتفاقا .

(٨) قوله سوى الترتيب : أى النظر فى دليل العلة ووجودها فى الفرع إذا أدى نظره إلى وجودها فيه .

(٩) قوله سواه : أى سوى ظن حكم الأصل فى الفرع وظنه ليس بفعل اصطلاحا فإنه من مقولة الكيف لا الفعل .

(١٠) قوله وهو : أى ظنه فى الفرع ثمرة القياس : أى لا القياس نفسه فلا يصدق عليه لأن الثمرة لا تصدق على ما له الثمرة .

وهو « أنه لما بعثه عليه الصلاة والسلام إلى اليمن قال له بم تقضى قال بكتاب الله قال فإن لم تجد قال بسنة رسول الله قال فإن لم تجد قال أجتهد برأيي فقال : الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يرضى به رسوله » وهومشهور تثبت به الأصول وجوازه لمعاذ إنما كان باعتبار اجتهاده فيثبت فى غيره بدلالة النص، وقد قال عليه الصلاة والسلام « حكمى على الواحد حكمى على الجماعة » وسكوته عليه الصلاة والسلام عندقوله أجتهد يدل على أن القياس يفى بجميع الأحكام فلو حمل على منصوص العلة لم يف بعشر عشرها، وزاد فى التوضيح فى أدلة حجية القياس ماورد من أقيسته عليه الصلاة والسلام كحديث الخثعمية (١) وماورد من عمل الصحابة به من غير نكير، وماقيل من ذم الرأى عن عثمان وعلىّ وابن عمر وابن مسعود رضى الله عنهم إنما كان فى البعض لكونه فى مقابلة النص أولعدم شرائط القياس وشيوع الأقيسة الكثيرة بلا إنكار مقطوع به مع الجزم بأن العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها كذا فى التلويح (وأما المعقول) بيان للاستدلال بدلالة النص على حجية القياس لأنه ثابت بمعناه اللغوى، وسماه دليلا معقولا لأن الوقوف على المراد يحصل بالتعقل لا بظاهر النص كذا فى التقرير (وهو أن الاعتبار واجب) للأمر به فى الآية (وهو التأمل فيما أصاب من قبلنا من المثلات) أى العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء فسر الاعتبار بالتأمل وإن كان المراد منه والله أعلم ردّ أنفسنا إلى أنفسهم فى استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الأسباب، لأن هذا الردّ إنما يتحقق بالتأمل فى أحوالهم :

ولما كان التأمل هو المؤدى إلى هذا الرد جعل التأمل نفسه إقامة للسبب مقام المسبب (بأسباب نقلت عنهم) وهو الكفر (لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء وكذلك التأمل فى حقائق اللغة لاستعارة غيرها سائغ) صغرى قياس آخر، وكبراه قوله (والقياس نظيره) بعينه . أما الأولى فظاهرة متفق عليها: وأما الكبرى فلأنا أحيينا حقائق النصوص بالوقوف على طريق المجاز فأمكننا العمل فى غير ما وضع له فكذا يحى بالقياس الحجج حتى تعمّ بالتعليل فيمكننا العمل فى غير ماتناوله النص كذا فى التقرير (وبيانه) أى التأمل لاستخراج المعنى بإشارة الشارع يتحقق فى مسألة الربا (فى قوله عليه الصلاة والسلام :

---

(١) قوله كحديث الخثعمية . حاصل ما اشتمل عليه الحديث أن امرأة من خثعم سألت النبى فقالت له يارسول الله : إن فريضة الله على عباده فى الحج أدركت أبى شيخا كبيرا لايثبت على الراحلة أفأحج عنه قال نعم أرأيت لوكان على أبيك دين فقضيتيه أكان يجزئ فقالت نعم فقال فدين الله أحق اه :

الحنطة بالحنطة) روى بروايتين بنصب الحنطة مفعولا به ، وإليه أشار المصنف (أى بيعوا الحنطة بالحنطة) لأن الباء كلمة الإلصاق فدلت على إضمار فعل مثل قولنا : بسم الله . ودلّ على تخصيص الفعل المضمر قوله عليه الصلاة والسلام « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء والحنطة بالحنطة إلا سواء بسواء عينا بعين » ولأن المضمر من جنس المظهر وقد روى مرفوعا ولابد أيضا من تقدير مضمر . وهو إما الفعل المجهول نحو أن يقال تباع الحنطة ، وإما مضاف حذف وأقيم المضاف إليه مقامه وأعرب بإعرابه مثل بيع الحنطة وكلاهما فى صيغة الخبر بمعنى الأمر كذا فى التقرير (والحنطة مكيل) أى اسم علم لمكيل معلوم ليس بمشتق من معنى موضوع لنوع من الطعام الذى يصح أن يكال فليس المراد تحقيق الكيل فإن ترك كيله لا يخرجه عن أن يكون كيليا (قوبل بجنسه) بقوله الحنطة (وقوله مثلا بمثل حال لما سبق) وهو الحنطة المفعول به (والأحوال شروط) لأنها صفات والصفات مقيدة كالشروط فإن قوله أنت طالق راكبة بمنزلة قوله إن ركبت فأنت طالق وفيه نظر فإنا قد ذكرنا فى الاستدلالات الفاسدة أن الوصف ليس بمعنى الشرط كذا فى التقرير (والأمر للإيجاب والبيع مباح فيصرف الأمر إلى الحال التى هى شرط) للجواز وكأنه قال : إذا أردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط ، ولا بد أن يكون الشىء مباحا وشرطه واجب الرعاية عند الإقدام عليه كالنكاح فإنه مباح والإشهاد عليه شرط وكالنافلة فإنها وإن كانت غير واجبة تقتضى رعاية شروطها . وفى التلويح : الظاهر أن الأمر للإباحة ، والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على أنه لايجوز بيع الحنطة عند انتفائها ، لكن لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه أن يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الأصل ، إذ الأصل هو الجواز لزمه المصير إلى أن الأمر للإيجاب باعتبار الوصف (وأراد بالمثل) المذكور فى الحديث (القدر) وهو الكيل فى المكيلات والوزن فى الموزونات ، لما روى فى حديث آخر « كيلا بكيل » والحديث يفسر بعضه بعضا (وأراد بالفضل) فى قوله : والفضل ربا (الفضل على القدر) الشرعى ، وهو الكيل مثلا ، لأن الفضل لايتصور إلا بناء على المماثلة ليكون فضلا عليها حتى يكون زيادة هى حرام ، والمماثلة بالقدر للنص فالفضل لايتصور إلا بناء على القدر . وأقل القدر الشرعى والمماثلة الشرعية نصف صاع فمايجرى فيه الربا نصف صاع ، وهو مدّان ، فلو باع مدّين بثلاثة أمناء لايجوز (فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما فى القدر) شرطا لجواز العقد (ثم حرمته) أى الفضل (بناء على فوات حكم) الأمر وهو التسوية الواجبة بالحديث ، وإذا كان كذلك فمحل الحكم مايقبل المماثلة كيلا فما لايقبلها لايكون محلا له بعكس النقيض فلايتحقق فيه الفضل الحرام فجاز بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين (وهذا حكم النص) عرفناه

بالتأمل فى صيغة النص فوجب علينا التأمل أيضا فيما هو داع إلى هذا الحكم (والداعى إليه) أى إلى هذا الحكم (القدر والجنس لأن إيجاب التسوية بين هذه الأموال تقتضى أن تكون أمثالا متساوية ، ولن تكون كذلك) أى أمثالا متساوية (إلا بالقدر والجنس) فلا يكون إيجاب التسوية إلا بالقدر والجنس (لأن المماثلة تقوم بالصورة والمعنى) لأن كل موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه، والمماثلة إنما تقوم بهما فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول فيما له طول والعرض فيما له عرض فتحصل به المماثلة صورة ، والجنس عبارة عن مشاكلة المعانى فتثبت به المماثلة معنى ، وإنما لم يعتبر العد فى المماثلة صورة لأنه لا ينفى التفاوت ، وإنما اعتبر فى ضمان العدوان مثلا للضرورة لأن الإتلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت فى القيمة أكثر وإنما جاز السلم فى المعدود لكونه مشروعا للرخصة فتسوهل فيه بدليل صحته فى الثياب وإن لم تكن مثلية (وسقطت قيمة الجودة بالنص) وهو قوله عليه الصلاة والسلام «جيدها ورديئها سواء تبرها وعينها سواء» وكذا بالإجماع كما فى التقرير وإنما اعتبرت الجودة فى مال الصغير وفى تصرف المريض حتى لو باع الأب أو الوصى حنطة الصغير الجيدة بحنطة رديئة لا يجوز وكذا المريض لو فعل ذلك لم ينفذ إلا من الثلث باعتبار أن تصرفهم مقتصر على الوجه الأنظر (هذا حكم النص) أى من أحكامه الثابتة بإشارته لا بالرأى (ووجدنا الأرز وغيره) والدخن والجص وسائر المكيلات والموزونات (أمثالا متساوية) أى قابلة للتساوى بالمسوّى المذكور (فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض فى عقد البيع مثل حكم النص) فى الأشياء الستة المنصوصة (بلا تفاوت فلزمنا إثباته) أى إثبات حرمة الفضل على حذف المضاف (على طريق الاعتبار) المأمور به (وهو) أى هذا الاعتبار (نظير المثلات) ليس بينهما فرق (فإنه تعالى قال ـ هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب) هم بنو النضير من اليهود (من ديارهم) مساكنهم بالمدينة (لأول الحشر) هو حشرهم إلى الشام . والحشر: إخراج جمع من مكان إلى آخر ، واللام بمعنى فى ، وآخره أن جلاهم عمر رضى الله عنه فى خلافته إلى خيبر (١) (ما ظننتم) أيها المؤمنون (أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله) من عذابه (فأتاهم الله) أمره وعذابه (من حيث لم يحتسبوا) لم يخطر ببالهم من جهة المؤمنين (وقذف) ألقى (فى قلوبهم الرّعب) بسكون العين وضمها : الخوف بقتل سيدهم كعب بن الأشرف (يخربون) بالتشديد والتخفيف من أخرب (بيوتهم) لينقلوا ما استحسنوا منها من خشب وغيره (بأيديهم وأيدى المؤمنين فاعتبروا يا أولى الأبصار)

---

(١) قوله إلى خيبر : صوابه : من خيبر ، كما يدل عليه صريح ما يأتى .

يا ذوى العقول (فالإخراج من الديار عقوبة ، كالقتل) لأنه عديل له فى قوله - ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم - ولكونه مثلة اختار بنو إسرائيل القتل على الجلاء (والكفر يصلح داعيا إليه) أى إلى الإخراج كما يصلح للقتل (وأول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة) لأن الأول يدل على ثان لغة ، وقدمنا أن الآخر إخراج عمر لهم فى خلافته من خيبر وهو ماذكره فى تفسير الجلالين . وذكر فى التقرير أن الحشر الثانى يوم القيامة لأن الحشر يكون بالشأم انتهى والظاهر الأول ، وقيل إن الأول لايدل على ثان بدليل ماقالوا : لو قال أول عبد اشتريته فهو حر فاشترى عبدا يعتق من غير توقف على شراء عبد آخر ورد بأن اسم الأول يدل على الثانى لغة لا محالة وإن لم يتوقف على وجوده كما فى كلمة كلما فإنها تقتضى التكرار وإن لم يتوقف على وجود الفعل الثانى فى حق الحنث كذا فى التقرير . وقد حققنا فى شرحنا على الكنز أن المعتبر فى الأولية عدم تقدم غيره لا وجود آخر متأخر عنه فليراجع (ثم دعانا) الله تعالى بقوله فاعتبروا (إلى الاعتبار بالتأمل فى معانى النص للعمل به) أى ما وضح لنا من المعنى (فيما لا نص فيه) فنعتبر أحوالنا بأحوالهم (فكذلك) ههنا : أى فكذلك الحكم فى الشرعيات لاستخراج مناط الحكم (والأصول فى الأصل معلولة) لأن الأدلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الأصل إلا بمانع مثل النصوص فى المقدرات من العبادات والعقوبات وسيأتى تعريف العلة (١) فى بيان ركنه (إلا أنه لابد فى ذلك من دلالة التمييز) أى من دليل غير الوصف الذى هو علة من غيره ، لأنه لايجوز التعليل بكل وصف (ولابد قبل ذلك) أى قبل التعليل والتمييز (من قيام الدليل على أنه) أى النص (للحال) أى فى الحال (شاهد) أى معلول : أى لابد من دليل يدل على أن هذا النص الذى يريد استخراج علته معلل فى الجملة لأن الظاهر وهو أن الأصل فى النصوص التعليل إنما يصلح للدفع دون الإلزام ، ثم اعلم أن هذا الشرط مذهب بعض أصحابنا كما ذكر فى الميزان وإن كان القاضى الإمام والشيخان ذكروه مذهبا لأصحابنا على الإطلاق ، واختار صاحب الميزان عدم الاشتراط كما هو مذهب العامة فقال إن أحكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد ، وهو المراد بقولنا النصوص معلولة : أى الأحكام الثابتة بها متعلقة بمعان ومصالح

---

(١) هى وصف شرع الحكم عند وجوده لحصول حكمة فلازم كون ذلك الوصف مظنة الحكمة كالسفر مظنة المشقة . وشرع القصر الذى هو الحكم يحصل مصلحة دفعها : أى المشقة اه وكالإسكار فإنه علة لحرمة الخمر فإنه مظنة أمر يحصل الحكمة من شرع الحكم الذى هو التحريم معه .

وحكم فإذا عقل ذلك المعنى يجب القول بالتعدية كذا فى الكشف ، ورجح فى التحرير عدم الاشتراط إذ لم يعرف فى مناظرة قط للصحابة والتابعين ، ولأن إقامة الدليل على علية الوصف ولابد منه (١) يتضمنه (٢) فأغنى عنه وهذا أوجه انتهى (ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط) لأن الشىء لايوجد إلا عند وجود شرطه ، لأن انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط (وركن) فإنه لايقوم إلا بركنه (وحكم) لأنه لم يشرع إلا لحكمه لأن الشىء لا يخرج عن كونه عبثا إلا إذا كان له غاية ، وغاية القياس أن يثبت به الحكم الشرعى (ودفع) لأنه بعد تحقق هذه الأربعة لا يبقى إلا الدفع ، لأن المجتهد قد يحتاج إليه فكانت معرفته مؤخرة عن معرفة الجميع (فشرطه أن لايكون الأصل) وهو عند الجمهور محل الحكم المنصوص عليه كالبر فى قياس الأرز عليه والفرع المحل المشبه ، وعند البعض الأصل الدليل الدال على الحكم فى المقيس عليه ، وقيل هو الحكم الثابت فيه بالقياس ، وفى الكشف الأشبه قول الجمهور فى الأصل ، وقول من فسر الفرع بالحكم ، وفى التحرير ثم استمر تمثيلهم محل الحكم وهو الأصل بنحو البر والخمر تساهلا منهم تعورف وإلا فمحله فى التحقيق ليس إلا فعل المكلف لا الأعيان ففى نحو النبيذ الخاص محرم كالخمر محل الحكم المشبه به وهو الأصل شرب الخمر والفرع شرب النبيذ والحكم الحرمة انتهى (مخصوصا بحكمه بنص آخر) أى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص (كشهادة خزيمة) فإنه اختص من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر إذا ذكر هو دون غيره ، وفى عبارة الفقهاء خص النبى صلى الله عليه وسلم بكذا وكذا . وفى الكشاف ـ إياك نعبد ـ معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك أما استعمال الباء فى المقصور عليه فقليل كما فى قولهم ما زيد إلا قائم إنه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر إليه الوهم كثيرا حتى إنه يحمل الاستعمال الشائع على القلب ، فلذا غير صدر الشريعة عبارة فخر الإسلام إلى قوله أن لا يكون حكم الأصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة كذا فى التلويح . وحاصله أن فخر الإسلام أدخل الباء على المقصور ، لأن الحكم والأصل مقصور عليه ، وصدر الشريعة أدخل الباء على المقصور عليه ، وفى المطول غالب الأحوال فى الاصطلاح على أن يكون المقصور هو المذكور بعد الباء على طريق قولهم خصصت فلانا بالذكر انتهى .

---

(١) قوله ولابد منه : أى لابد من إقامة الدليل على كون الوصف علة فى إلحاق الفرع بالأصل فى حكمه بواسطته .

(٢) قوله يتضمنه خبر أن : أى يتضمن كون الأصل معلولا اهـ .

ثم اعلم أن الأصوليين نقلوا في قصة خزيمة أنه شهد للنبي صلى الله عليه وسلم بإيفاء الثمن والذي في أبي داود أنه شهد بأصل البيع حين أنكره الأعرابي، وذكر الإمام البخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل شهادة خزيمة بشهادتين ولم يبين القصة . قال الخطابي : هذا الحديث حمله كثير من الناس على غير محمله وتذرع به قوم من أهل البدع إلى استحلال الشهادة لمن عرف عندهم بالصدق على كل شيء ادعاه وإنما وجه الحديث أنه صلى الله عليه وسلم حكم على الأعرابي بعلمه وجرت شهادة خزيمة مجرى التأكيد لقوله والاستظهار على خصمه فصار في التقدير كشهادة اثنين في غيرها من القضايا كذا في المواهب وفيه نظر لأنه يقتضي أن لا تقبل شهادة خزيمة وحده لغيره عليه الصلاة والسلام وليس كذلك لقوله في الحديث « من شهد له خزيمة فحسب » وعند الحارث بن أبي أسامة في مسنده . فلم يكن في الإسلام من تعدل شهادته شهادة رجلين غير خزيمة (وأن لا يكون معدولا به) عن سنن القياس ؛ العدول هو الميل عن الطريق فهو من العدول اللازم فلذا عداه بالباء ولا يبعد أن يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا، والمراد بسنن القياس أن يعقل معنى ويوجد في آخر فخرج مالم يعقل كأعداد الركعات والأطوفة ومقادير الزكاة وبعض ما خص بحكمه كالأعرابي بإطعام كفارته أهله أو عقل ولم يتعد كشهادة خزيمة أو عقل على خلاف مقتضى علة شرعية كبقاء صوم الناسي كذا في التحرير وبه ظهر ما في التلويح من أن التحقيق أن الشرط الثاني مغن عن الأول لكونه من أقسامه على ما ذكره في الأحكام إلى آخره (كبقاء الصوم مع الأكل أو الشرب ناسيا) فإنه معدول به عن مقياس لأن القياس فيه فوات القربة بما يضاد ركنها وإن كان ناسيا والنسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد المعدوم ولكن ثبت البقاء معه بالحديث « تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك » فلا يقاس عليه المخطئ والمكره، وفي التحرير : فإن قيل لما علل دليل التخصيص لزم مجيزي تخصيص العلة من الحنفية تعليله لإلحاق المخطئ والمكره والمصبوب في حلقه لعدم قصد إلى الجناية كالشافعي لكنهم اتفقوا على نفيه ؛ والجواب أن ظنهم أنه بعلة منصوصة وهي قطع نسبة الفعل عن المكلف مع النسيان وعدم المذكر إليه تعالى بالحديث لأنه فائدته وإلا فهو المطعم مطلقا وقطعه معه، وهو جبلي لا يستطاع عنه الاحتراس بلا مذكر لا يستلزمه فيما هو دونه مما بمذكر كالصلاة ففسدت بترك ركن ساهيا وما يمكن الاحتراس كالخطأ ، ولذا ثبت عدم اعتباره في خطأ القتل حيث أوجب الدية حقا للعبد مع تحقق ما عينه فيه والكفارة لتقصيره والمكره أمكنه الالتجاء والهرب ، ولو عجز وانقطع النسبة إليه صارت إلى غيره تعالى : أعني المكره كفعل الصب نسب إلى العبد لا إليه تعالى حتى أثمه فانتفت العلة ؛ ومن هذا القسم تقوم المنافع في الاجارة فلا يلحق به غصبها ، ومنه حل متروك التسمية

ناسيا فلايلحق به العمد ، ومنه على ظن الشافعية النكاح بلفظ الهبة خص" به عليه الصلاة والسلام بقوله - خالصة لك - والحنفية يرجع إلى نفى المهر وتمام هذه المسائل فى التحرير (وأن يتعدى الحكم) فلايجوز التعليل عندنا بالعلة القاصرة على المنصوص عليه كماسيأتى بيانه قبيل بحث الاستحسان (الشرعى) فلا تثبت اللغة بالقياس لما بينا فى الحقيقة والمجاز أن فى الوضع قد لايراعى المعنى كوضع الفرس والإبل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما فى القارورة لكن رعاية المعنى إنما هى للوضع لا لصحة الإطلاق حتى لا تطلق القارورة على الدن" لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لأولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الألفاظ كذا فى التوضيح ، وفى التلويح : يعنى إذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد فى غيره لايصح لنا أن نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا أو شرعيا أو عرفيا وذلك كإطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات ، ولا نزاع فى صحة الإطلاق مجازا عند وجود العلاقة إلى أن قال والتحقيق أن هذا شرط القياس الشرعى على معنى أنه يشترط فيه كون حكم الأصل حكما شرعيا إذ لوكان حسيا أو لغويا لم يجز لأن المطلوب إثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يتصور إلا بذلك، فلوقال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كمايوجب الإسكار أو كمايسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام ، وهذا مبنى على أن القياس لايجرى فى اللغة ولا فى العقليات من الصفات والأفعال . وفائدته تظهر فيما إذا قاس النفى فإذا لم يكن المقتضى ثابتا فى الأصل كان نفيا أصليا ، والنفى الأصلى لايقاس عليه النفى الطارئ وهو حكم شرعى ولا النفى الأصلى لثبوته بدون القياس وبلاجامع ، وقد ذكر فى كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لابد من بيان المقتضى فى الأصل وماذاك إلا ليكون النفى حكما شرعيا انتهى ، وتوضيحه أن النفى الأصلى : أى العدم الأصلى ليس بحكم شرعى ولذا لايحتاج إلى دليل خاص ، والنفى الطارئ حكم شرعى لاحتياجه إلى دليل شرعى فلايصح أن يقاس الشرعى على ماليس بشرعى ، وقوله لثبوته : أى للنفى الأصلى بدون القياس وبلا جامع : أى ولكونه لا مناط له : أى لا علة له ، ولايخفى أنهم إنماذكروا فائدة الاختلاف فى قياس النفى ولم يعتبروا فى فائدته الفروع الفقهية لما أنها من مسائل الفقه وليست من الأصول ، لأن مسائله قواعد كلية لا مسائل جزئية ، ولاشك أن قياس النفى على النفى من القواعد (الثابت بالنص) أى بغير القياس فشمل الكتاب والسنة فشمل الإجماع وهذا مايقال لايكون فرعا لاستلزامه قياسين . فالجامع إن اتحدفيهما كالذرة على السمسم بعلة الكيل ثم هو على البر فلا فائدة فى الوسط لإمكان قياسها على البر ، أو اختلف كقياس الجذام على الرتق فى أنه يفسخ به النكاح بجامع أنه عيب يفسخ به العيب

فيمنع فسخ النكاح بالرتق فيعلله بأنه مفوت للاستمتاع كالجب وهذه ليست فى الفرع المقصود بالإثبات كذا فى التحرير ، وأشار بقوله الثابت بالنص إلى أنه يشترط أن لايكون منسوخا للعلم بعدم اعتبار الجامع (بعينه) أى من غير تغيير بأن لايغير فى فرع حكم الأصل من إطلاقه أو تقييده أو غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وإنما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا فى الفرع كذا فى التلويح (إلى فرع هو نظيره) أى نظير الأصل فى العلة والحكم إذ لو لم يكن نظيره لم يصح الإلحاق (ولا نص فيه) أى فى الفرع لأنه إن كان موافقا فلا حاجة إليه وإن كان مخالفا يبطل كذا فى التوضيح واعترض بأن وجود النص لاينافى صحة القياس ولذا لم يشترطه مشايخ سمرقند وكثير . قال فى التلويح : والاستدلال به قصدا إلى تعاضد الأدلة كالإجماع عن قاطع ولهذا ذهب كثير من المشايخ وكثر فى كتب الفروع الاستدلال فى مسألة واحدة بالنص والإجماع والقياس انتهى ، وأشار فى التحرير إلى جوابه بأن حقيقته أنه شرط إثبات الحكم بالعلة لا شرط تحققها علة لأن وجود النص لايبطل شهادة العلة انتهى . ولما ذكر هذا الشرط المشتمل على ستة شرائط بين ماينفرع عليها فقال (فلا يستقيم التعليل) أى لايصح (لإثبات الزنا للواطة) تفريع على فوت الشرط الثانى (لأنه ليس بحكم شرعى) ولا قياس فى اللغة كما قدمنا (ولا) يستقيم التعليل (لظهار الذمى لكونه) أى التعليل (تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة فى الأصل) وهو ظهار المسلم فإن حرمة ظهاره تنتهى بالتكفير (إلى إطلاقها فى الفرع) وهو ظهار الذمى (عن الغاية) وهو التكفير : وحاصله أنه لايصح قياس ظهار الذمى على ظهار المسلم فى الصحة لفوت الشرط الرابع وهو عدم التغيير فى الفرع لما ذكره ولأن الكافر ليس بأهل للكفارة (ولا) يستقيم التعليل (لتعدية الحكم من الناسى فى الفطر إلى المكره والخاطئ) تفريع على الشرط الخامس وهو أن يكون الفرع نظير الأصل وهو مفقود هنا (لأن عذرهما دون عذره) أى الناسى لإمكان التحرز عنهما دون النسيان وقد تقدم تحقيقه ، وأن عدم الصحة لكونه معدولا به عن سنن القياس ولو مثل بغيره لكان أفود ، ومثاله تعدية الشافعى حكم التيمم فى شرط النية إلى الوضوء قال لأنها طهارة فلا تتأدى إلا بالنية كالتيمم . وقلنا ليس الوضوء نظير التيمم لأن التيمم تلويث حقيقة وجعل طهورا للضرورة بالنية والوضوء مطهر بنفسه فلم يتساويا فلم يصح القياس (ولا) يستقيم التعليل (لشرط الإيمان رقبة فى كفارة اليمين والظهار) تفريع على الشرط السادس يعنى لا يصح قياس الشافعى كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل فى أن إيمان الرقبة المعتقة شرط لأن فى الفرع نصا مطلقا فلم يجز القياس فإنه بالقياس يتغير النص من الإطلاق إلى التقييد (والشرط الرابع) من شرائط الصحة ، وإنما صرح به ليمتاز عن الشرط الثالث المشتمل على الشروط

المذكورة (أن يبقى حكم النص بعد التعليل كما كان قبله) يعنى يشترط أن لايغير القياس حكم النص فلا يصح شرطية التمليك فى طعام الكفارة قياسا على الكسوة لأنها تغير حكم قوله تعالى - فكفارته إطعام عشرة مساكين - ، وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عليه الصلاة والسلام « إلى أجل معلوم » كذا فى التوضيح ، وهذا الكلام ظاهر فى أن المراد تغيير حكم النص فى الجملة وإن كان هو النص فى حكم الأصل أو غيره فإن قوله تعالى - فإطعام عشرة مساكين - وقوله - فتحرير رقبة - ليس لبيان حكم الأصل بل حكم الفرع فعلى هذا لاحاجة إلى هذا التقييد ، لأن اشتراط عدم النص فى الفرع مغن عنه لأن معناه عدم نص دال على الحكم المعدى أو عدمه ، وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى فى الفرع لأن الإطلاق يدل على إجزاء مجرد الإطعام على سبيل الإباحة وعلى إجزاء الرقبة الكافرة وأنه لايشترط التمليك والإيمان . وقد يقال يجوز أن يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم فى الفرع ولا على عدمه وفيه نظر انتهى . وفيه بحث لأن هذا الشرط حيث كان عاما فى الأصل والفرع كيف يغنى عنه الشرط الخاص فى الفرع ولا نسلم أن قوله تعالى - فإطعام عشرة مساكين - ليس لبيان حكم الأصل . فإن التعليل بالتمليك فى طعام الكفارة تغيير لحكم الأصل من الخصوص فى الكسوة إلى العموم فيها وفى الطعام فيكون التمثيل مشتملا على مثالهما جميعا . والتحقيق أن جميع الشروط المذكورة للقياس راجعة إلى شرط مركب من أمرين وهو التعدية من غير تغيير . وبيانه أن التعدية عبارة عن اعتبار وجود مثل حكم الأصل الشرعى فى الفرع بمثل علته ، والمراد من التغيير أعم من أن يكون فى حكم النص أو فى مناط الحكم أو فى الفرع . وعلى هذا خرج العلة القاصرة والقياس اللغوى وما كان مخصوصا بنص آخر فإن التعليل فى ذلك يفضى إلى تغيير حكم النص وخرج ما كان معدولا به عن القياس فإن التعليل فيه يغيره إلى كونه قياسيا وخرج مالم يكن الحكم الثابت بعينه فإن ذلك تغيير وخرج مالم يكن الفرع نظيره لأن تعليله تغيير لمناط الحكم كما فى الناسى مع الخاطئ فإن مناط الحكم فى الناسى عدم قصد الإفساد مضافا إلى صاحب الحق وبالتعليل يتغير ذلك وخرج ما كان فيه نص لأن التعليل إن كان موافقا للنص فلا تعدية لأن وجود الحكم حينئذ فى الفرع بالنص لا باعتبار وجود العلة وإن كان مخالفا ففيه تغيير حكم النص فى الفرع وخرج ما لا يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فإن ذلك تغيير كذا فى التقرير وهو تقرير حسن يجب حفظه ولكن المشايخ قصدوا الإرشاد وإيناس الأذهان بتكرار شروط القياس (وإنما خصصنا القليل من قوله صلى الله عليه وسلم « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » لأن استثناء حالة التساوى دل على عموم صدره فى الأحوال) هذا جواب نقض . تقريره أنتم غيرتم قوله عليه الصلاة والسلام

لا تبيعوا الحديث فإنه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بقولكم إن علة الربا القدر والجنس والكيل غير موجود فى بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربا . وتقرير الجواب أن المراد التسوية بالكيل وهى لا تتصور إلا فى الكثير فلا نسلم أنه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا إلا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا شأنه أن يقتل بالسكين إلا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهى كذا فى التوضيح (ولن يثبت ذلك) أى التساوى (إلا فى الكثير) كما قدمناه (فصار التغيير بالنص مصاحبا للتعليل لا به) أى التعليل (وإنما سقط حق الفقير فى الصورة) جواب سؤال ، تقديره أنتم غيرتم النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام « فى خمس من الابل السائمة شاة » وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشىء دون القيمة بالتعليل بالحاجة : أى بقولكم إن العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود فى دفع القيم فأجاب بأن سقوط الصورة (بالنص) وهو قوله تعالى ـ وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها ـ (لا بالتعليل) بدفع الحاجة (لأن الله تعالى وعد أرزاق الفقراء) لامتناع وجوب شىء عليه تعالى (ثم أوجب مالا مسمى على الأغنياء لنفسه ثم أمر الأغنياء بإنجاز المواعيد) بقوله ـ وآتوا الزكاة ـ (من ذلك المسمى) من عين الشاة ونحوها (وذلك لا يحتمله) أى ذلك المسمى لا يحتمل إنجاز كل المواعيد (مع اختلاف المواعيد) لكثرة حاجاتهم ، فلا يكون حقهم متعلقا بالعين بل بمطلق المال (فكان) الأمر بإنجاز المواعيد (إذنا بالاستبدال) لتقضى حاجاتهم كلها كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه بأداء مال معين عنده يكون إذنا بالاستبدال : والحاصل أن هنا حكمين جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لأن تكون مصروفة إلى الفقير فالأول ثابت بدلالة النص والثانى مستفاد من العبارة وهو معلل بالحاجة فإذا صلحت عينها فقيمتها بالأولى وتمام الأبحاث فى التلويح (وركنه) أى القياس (ما) أى وصف (جعل علما) أى علامة سماه به لأن الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى والعلل أمارات على الأحكام فى حقه تعالى فكان ذلك معرفا للحكم وهو معنى العلم ، ثم هو علم على الحكم فى الفرع عند مشايخ العراق والقاضى أبى زيد والشيخين ومتابعيهم والحكم فى المنصوص عليه ثابت بالنص لا بالعلة ، وعند مشايخ سمرقند وجمهور الأصوليين أنه علم عليه فى كل موضع وجد فيه فيكون الحكم ثابتا به فى الأصل والفرع كذا فى التحرير (على حكم النص مما) أى من الأوصاف التى (اشتمل عليه النص) سواء كان فى النص أو فى غيره إذا كان ثابتا به (وجعل الفرع نظيرا له) أى للنص : أى المنصوص عليه (فى حكمه) أى النص من الجواز والفساد والحل والحرمة ، وهو احتراز عن العلة القاصرة

(بوجوده) أى بوجود ذلك الوصف (فيه) أى فى الفرع، ثم اعلم أن هذا صريح فى أن العلة ركن وأما التعدية فحكم وفيه إشارة إلى أن القياس هو التعليل: أى تبيين العلة فى الأصل ليثبت الحكم فى الفرع وهذا يحتمل وجهين: أحدهما أن يراد بالركن نفس ماهية الشىء على ما أشار إليه فى الميزان من أن ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه إثبات الحكم شرائط لا أركان. وثانيهما وهو الأظهر أن يراد بالركن جزء الشىء على ماذهب إليه بعض المحققين من أن أركان القياس أربعة: الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع. وأما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه كذا فى التلويح، يخالفه ما فى التحرير من أن الظاهر من قول فخر الإسلام وركنه ما جعل علما إلى آخره أنه العلة الثابتة فى المحلين، والمراد ثبوتها وهو المساواة الجزئية لا الكلية لأنها مفهوم القياس والركن جزؤه فى الوجود، وقد يخال لظهور أن الطرفين شرط النسبة كالأصل والفرع هنا لا أركانها والوجه أنهما خارجان عن ذات النسبة المتحققة خارجا داخلان فى مفهومها من حيث اعتبارها بين خاصين فمفهوم تشابه زيد وعمرو من حيث هو كذلك مجموع مفهوم التشابه مطلقا ومفهوم زيد وعمرو والإضافة بينهما انتهى(١). وإذا عرفت أن العلة مايقوم به القياس أو جزؤه فقد اختلف فى العلة، فقيل المعرف ويشكل بالعلامة، وقيل المؤثر ورد بأنها ليست بمؤثرة فى الحقيقة إلا أن يقال بالنسبة إلينا فإن الأحكام تضاف إلى الأسباب فى حقنا، وقيل الباعث لا على سبيل الإيجاب : أى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع فى شرعه الحكم من جلب نفع أو دفع ضر وكونه هكذا يسمى مناسبة، والحكمة الموجودة لا تغير فى كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل فى الجنس فيضاف الحكم إلى وصف ظاهر منضبط يدور معها أو يغلب وجودها عنده كالسفر مع المشقة كذا فى التنقيح، وعرف العلة فى التحرير بما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة، وهى جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها انتهى (وهو) أى ما جعل علما وهو إشارة إلى نفى شرائط اعتبرها بعضهم فى العلة وهى أن يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب، ولا حكم شرعى حتى لايجوز التعليل بالعارض لأن انفكاكه يوجب انتفاء الحكم. والجواب أن المعتبر صلاحية المحل للاتصاف (جائز أن يكون وصفا لازما) للأصل كالثمنية التى جعلناها علة لوجوب الزكاة فى الحلى فإنها صفة لازمة للذهب والفضة فقلنا تجب الزكاة فيهما سواء صيغتا صياغة تحل أو تحرم كما تجب فى غير المصوغ لأنها إنما

---

(١) قوله انتهى، انظر عبارة التحرير فإن الشارح قد تعرف فى آخرها بالزيادة انتهى مصححه.

تجب فى غير المصوغ للثمنية فى أصل الخلقة ، وهذه الصفة لا تبطل بصيرورتهما حليا (وعارضا) كقوله عليه الصلاة والسلام لفاطمة « توضئى وصلى وإن قطر الدم على الحصير فإنه دم عرق انفجر » والانفجار صفة عارضة لأن الدم موجود فى العرق بلا انفجار (واسما) كالدم فإنه علم غير مشتق عن معنى وفسره فى التوضيح باسم الجنس ، والمراد بكون العلة اسم جنس أن يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا أن يتعلق الاسم المختلف باختلاف اللغات كذا فى التلويح (وجليا) أى ظاهرا لا يحتاج إلى تأمل كالطواف جعل علة لسقوط النجاسة فى الهرة وسواكن البيوت (وخفيا) كالقدر والجنس فى الأشياء الستة ، وقيل المراد من الجلى المعنى القياسى ومن الخفى المعنى الاستحسانى ، وفيه إشارة إلى رد من لم يجوز التعليل بالخفى . وجوابه أن الخفى قد يكون أقوى والاعتبار بالقوة أولى (وحكما) أى جائز أن يكون ما جعل علما على الحكم حكما من أحكام الشرع وهو قول الجمهور ومنعه بعضهم لأنه إما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول أو تقارب به فيلزم التحكم إذ ليس أحدهما أولى بالعلية . والجواب أن تأثير العلل الشرعية ليس بمعنى الإيجاد والتحصيل حتى يمتنع منها التقدم أو التخلف ولو سلم فيجوز أن يكون أحد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس أو يكون الثابت بالدليل علية أحدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم كذا فى التلويح ، ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام « أرأيت لو كان على أبيك دين » قاس إجزاء الحج عن الأب على إجزاء قضاء دين العباد عن الأب ، والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعى لأن الدين لزوم حق فى الذمة ، وقولنا فى المدبر إنه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كأم الولد (وفردا) كعلة تحريم النساء بالجنس أو القدر (وعددا) كالقدر والجنس للتفاضل والنساء ، ومعناه أنه لابد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الأوصاف حتى لو كان كل واحد يعمل فى الحكم بانفراده كالبول والغائط والمذى لم يكن مما نحن بصدده كذا فى الكشف (ويجوز) أن يكون ما جعل علما مذكورا (فى النص) كقوله عليه الصلاة والسلام « إنها من الطوافين عليكم » وقوله « كيلا بكيل » ويجوز أن يكون النص بمعنى المنصوص (وغيره) أى النص أو المنصوص (إذا كان ثابتا به) أى بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد وإفلاسه وذلك ليس فى النص لأنه معنى فى العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار أن وجود السلم المنصوص عليه يقتضى عاقدا والإعدام صفته فيكون ثابتا باقتضائه (ودلالة كون الوصف علة) بيان لشيئين . الأول أنه لا يجوز أن تكون كل أوصاف النص بجملتها علة اتفاقا . الثانى بيان ما يعلم به كونه الوصف علة (صلاحه) وسيبينه (وعدالته) بمنزلة الشاهد لابد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والإسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن

محظورات الدين (بظهور أثره فى جنس الحكم المعلل به) بيان لعدالته . وحاصله أن عدالته عندنا هى الأثر ومعناه أن يكون الوصف مؤثرا بأن جعل له أثر فى الشرع وذلك بظهوره فى جنس الحكم المعلل به وإنما فسرناها به ردا لما فسرها به الشافعية بكونه مخيلا : أى موقعا فى القلب خيال القبول والصحة ، ثم العرض على الأصول احتياطا لسلامته عن المعارضة والمناقضة قالوا (١) وظهور الأثر منحصر فى أربعة أقسام : لأن المؤثر إما أن يكون جنس العلة أو عينه ، وكل منهما إما أن يؤثر فى مثله أو فى مقابله . الأول أن يظهر تأثير عين ذلك الوصف فى عين ذلك الحكم كقولنا فى الثيب الصغيرة إنها صغيرة فتثبت عليها الولاية كالثيب الصغيرة والبكر الصغيرة فإن الصغر علة للحكم بعينه ، وهذا النوع مقطوع به لا ينكره أحد . والثانى أن يظهر أثر عينه فى جنس ذلك الحكم كما إذا قلنا فى الفأرة والحية سقط حرج النجاسة بعلة الطواف وهو وصف ظهر أثره فى سقوط حرج الاستئذان فيما ملكت أيماننا لأن حرج الاستئذان من جنس حرج النجاسة لا عينه ولأنهم أرادوا من الجنس المجانس والمجانسان هما المتحدان من حيث الجنس لأن حرج الاستئذان ليس بمقول على حرج النجاسة وغيره من الأنواع حتى لا يكون جنسا لهما لكنهما يتحدان فى مطلق الحرج فأمكن أن يعتبرا متجانسين ، وقيده بعضهم بالجنس القريب ولا وجه له . والثالث أن يظهر أثر الجنس فى عين ذلك الحكم كإسقاط قضاء الصلوات المستكثرة بعذر الإغماء فإن تأثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر فى عينه باعتبار لزوم الحرج ، وقيده بعضهم بالقريب وهو على المثال المذكور صحيح . والرابع ماظهر أثر جنسه فى جنس ذلك الحكم كإسقاط الصلاة عن الحائض بالمشقة فإنه ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر فإن مشقة السفر غير مشقة الحيض لكنهما متجانسان فى كونهما من العوارض فى جنس هذا الحكم وهو سقوط الركعتين فإنه ليس عين (٢) الإسقاط عن الحائض بل شطره . فإن قيل كيف يتصور أن يكون الحكم الثابت فى محل كالبكر الصغيرة مثلا عين الحكم الثابت فى محل آخر كالثيب الصغيرة مثلا والعرض الواحد لا يحل محلين ولا يجوز الانتقال عليه . فالجواب أن المراد بالعين ههنا هو المثل كذا فى التقرير وقدمنا فى تعريف القياس تحقيقه ، وفى التوضيح : والتأثير عندنا أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار نوعه أو جنسه فى نوع الحكم أو جنسه ، والمراد بالجنس هنا الجنس القريب وقد يركبه بعض الأربعة مع بعض ، والمركب ينقسم بالتقسيم العقلى أحد عشر قسما : واحد

---

(١) قوله قالوا : أى جمهور أئمة الفقه فهو راجع لأصل كلام المصنف .

(٢) قوله ليس عين الخ ، لأن الإسقاط عن الحائض إسقاط الكل .

منها مركب من الأربعة ، وأربعة منها مركبة من ثلاثة ، وستة مركبة من اثنين ، ولا شك أن المركب من أربعة أقوى الجميع ثم المركب من ثلاثة ثم من اثنين ثم مالا يكون مركبا انتهى ، وبيانه فى التلويح وفى التحرير .

واعلم أن مقتضى ماذكروه أنه لايجوز العمل به قبل التأثير وليس القياس على القضاء بمستورين صحيحا (ونعني بصلاح الوصف ملاءمته) وهى بالهمز الموافقة ، ومنه قولهم هذا طعام لا يلائمنى أى لايوافقنى ، ولا يقال ملاومة بالواو لأنه من اللوم كذا فى الكشف (وهو) أى الملاءمة ذكره باعتبار كونها مصدرا (أن تكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف) يعنى الملاءمة الموافقة والمناسبة للحكم بأن تصح إضافة الحكم إليه ولايكون نابيا عنه كإضافة ثبوت الفرقة فى إسلام أحد الزوجين إلى إباء الآخر عن الإسلام لأنه يناسبه لا إلى وصف الإسلام لأنه ناب عنه لأن الإسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم : الملاءمة أن يكون الوصف على وفق ماجاء عن السلف فإنهم كانوا يعللون بالأوصاف الملائمة للأحكام لا النابية عنها ، وفى التوضيح الملاءمة أن تكون على وفق العلل الشرعية وأظن أن المراد منه أن الشرع اعتبر جنس هذا الوصف فى جنس هذا الحكم ، ويكفى الجنس البعيد هنا بعد أن يكون أخص من كونه متضمنا لمصلحة فإن هذا مرسل لا يقبل اتفاقا ، لكن كلما كان الجنس أقرب كان القياس أقوى انتهى ، وفى ضياء الحلوم : نبا به الموضع إذا لم يوافقه (كتعليلنا بالصغر فى ولاية المناكح) جمع منكح بفتح الميم والكاف اسم مكان أو زمان : أى ولاية تثبت فى وقت النكاح أو فى مكانه أو جمع منكح بضم الميم وفتح الكاف بمعنى المصدر من الإنكاح ومجىء المصدر على وزن المفعول فى المزيد قياس ، وعن الميدانى : أن المناكح جمع منكحة ، والقياس المناكيح حذفت الياء تخفيفا كذا فى التقرير (لما يتصل به) أى بالصغر (من العجز) فولاية إنكاح الصغير معللة بالصغر اتفاقا ، وكذا فى إنكاح الصغيرة عندنا بكرا كانت أو ثيبا وبالبكارة عند الشافعى فللأب إجبار البكر الصغيرة اتفاقا ولا يملكه فى الثيب البالغة اتفاقا ويملكه عندنا فى الثيب الصغيرة ولايملكه فى البكر البالغة وعنده على العكس (فإنه) أى الصغر (مؤثر) فى إثبات الولاية فى مال الصغيرة لكونه مظنة العجز دون البكارة (تأثير الطواف لما يتصل به من الضرورة) وبيانه كما فى التوضيح أن الصغر علة لثبوت الولاية لما فيه من العجز ، وهذا موافق تعليل الرسول صلى الله عليه وسلم لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة ، فإن العلة فى إحدى الصورتين العجز وفى الأخرى الطواف ، فالعلتان وإن اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم

فى إحدى الصورتين الولاية وفى الأخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس وهو الحكم الذى تدفع به الضرورة ، فالحاصل أن الشرع اعتبر الضرورة فى إثبات حكم تندفع به : أى اعتبر الضرورة فى الرخص انتهى ، وتعقب بأنه يجب فى الملائم أن يكون جنس الوصف أخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه أيضا ، فالأولى أن يقال الحاجة ماسة إلى تطهير الأعضاء عن النجاسة بالماء وإلى تطهير العرض عن النسبة إلى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع يتعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض ، فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج إليه ، والحكم الذى هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذى يندفع به الحرج المذكور كذا فى التلويح (دون الاطراد) أى لا يدل الاطراد على علية الوصف والاحتجاج به احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة ، ومن عدل عن طريق الفقه إلى الصورة أفضى به تقصيره إلى أن قال لا دليل على الحكم يصلح دليلا وكفى به فسادا ذكره فخر الإسلام (وجودا) يعنى احتج بعض الأصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه : أى ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد (أو وجودا وعدما) يعنى بعضهم زاد العدم ويسمى الطرد والعكس : أى كلما وجد الوصف وجد الحكم ، وكلما عدم عدم كالتحريم مع السكر فإن الخمر تحرم إذا كان مسكرا وتزول حرمته إذا زال إسكاره بصيرورته خلا . وقوله : عليه الصلاة والسلام « لا يقضى القاضى وهو غضبان » فإنه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب ، لهم أن علل الشرع أمارات فلا حاجة إلى معنى يعقل . قلنا نعم فى حقه تعالى . أما فى حق العباد فإنهم مبتلون بنسبة الأحكام إلى العلل كنسبة البيع إلى الملك والقصاص إلى القتل فإنه يجب القصاص مع أن المقتول ميت بأجله فلابد من التمييز بين العلل والشروط (لأن الوجود قد يكون اتفاقيا) أى بطريق اتفاق كلى أو تلازم تعاكس أو يكون المدار لازم العلة أو شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لأنها احتمال واحد ، وهذه احتمالات كثيرة ، وما أجمع عليه أهل النظر من أن دوران الشىء مع الشىء آية كون المدار علة للدائر فإنما هو فى الأحكام العقلية لأنها لا تختلف باختلاف الأحوال ، بخلاف الأحكام الشرعية المبنية على المصالح فلابد من بيان عللها من مناسبة أو اعتبار من الشارع ، إذ فى القول بالطرد فتح باب الجهل والتصرف فى الشرع كذا فى التلويح ، وأيضا الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما أنه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لجواز أن لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع أو على عدم تمامها حقيقة وأن لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة أخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك (ومن جنسه) أى الاطراد (التعليل بالنفى) أى بالعدم وهو

باطل لأن شرط العلة أن لا تكون عدما عندنا ، وعند الشافعية يجوز تعليل العدمى بالعدم اتفاقا وكذا الوجودى عند أكثرهم . قال فى التحرير : والحنفية يمنعون التعليل بالعدم مطلقا ، فما قيل يقتل المرتدّ لعدم إسلامه المناسب أن يقال لاعتقاد قائم وجودى هو ضد الإسلام وهو الكفر ويستلزم عدمه كما هو شأن الضدين فى استلزام كل عدم الآخر فالإضافة فيه إلى العدم لفظا (لأن استقصاء العدم) أى عدم العلة (لا يمنع الوجود) أى وجود الحكم (من وجه آخر) لما أن الحكم قد يثبت بعلل شتى :

ألا ترى أن العدم ليس أعلى حالا من الوجود ووجود الوصف لا يمنع وجود وصف آخر فكيف يمنع العدم (كقول الشافعى فى النكاح بشهادة النساء مع الرجال إنه ليس بمال) فلا ينعقد بشهادة رجل وامرأتين كالحدود ، وليس بصحيح لأن شهادتهن مع الرجال لم يثبت اختصاصها بالمال لا بطريق الإلزام ولا بطريق الإجماع ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول فلا يمنع كونه غير مال قيام وصف له أثر فى صحة إثباته ، وذلك الوصف هو أن النكاح من جنس مالا يسقط بالشبهات لثبوته مع الإكراه والهزل والشهادة على الشهادة وبكتاب القاضى إلى القاضى فصار النكاح فوق الأموال بدرجة من حيث ثبوته بما ذكرنا من الهزل والإكراه دون المال (إلا أن يكون السبب معينا) استثناء من أعمّ الأحوال أى لا يصح التعليل بالعدم فى جميع الأحوال إلا فى حالة واحدة وهى ما إذا كانت العلة متحدة فإنه يعلل بعدمها لأن عدم الجواز باعتبار جواز ثبوت الحكم بعلل شتى وذلك لا يتحقق فيما له سبب معين وهو جواب عما يقال : إنكم قد عللتم بالنفى فى مواضع (كقول محمد فى ولد الغصب إنه لم يضمن لأنه لم يغصب) فإن الاختلاف واقع فى ضمان الغصب وهو سبب معين للضمان لا فى مطلق الضمان فإنه يجب بالإتلاف والبيع الفاسد وغيرهما ولا يجوز التعليل فيه بالعدم . وأما ضمان المغصوب فبالغصب ليس إلا ، ثم اعلم أن ظاهر الاستثناء أن عدم الغصب هو العلة كلما عدم الضمان ، والأوجه أن لا حاجة إلى الاستثناء وأن الحكم وهو الضمان فى هذا المثال إنما انعدم لعدم علته المتحدة فليس هو من باب التعليل بالعدم كما أشار إليه فى التحرير ، وفى التلويح أنه لا قائل بأن التعليل بالنفى إحدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب بل هو تمسك بقياس فاسد . وأما إذا ثبت بنص أو إجماع أن العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه إلى النص أو الإجماع كما إذا ثبت بين أمرين تلازم أو تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم أو من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم أو من ثبوت أحد المتنافيين على انتفاء الآخر انتهى . وفى فتح القدير من باب الربا : عدم العلة وإن كان لا يوجب عدم الحكم لكن إذا اتحدت العلة لزم من عدمها العدم لا بمعنى

أنها تؤثر العدم بل لايثبت الوجود لعدم علة الوجود فيبقى عدم الحكم على عمومه الأصلى انتهى (والاحتجاج) بالرفع عطف على التعليل بالنفى : أى ومن جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال ، وعرفه فى التحرير بأنه الحكم ببقاء أمر محقق لم يظن عدمه وهو حجة عند البعض مطلقا ونفاه كثير مطلقا ، واختار الإمام أبو زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام أنه ليس بحجة للاستحقاق وحجة للدفع وتبعهم المصنف . قال فى التحرير : والوجه ليس حجة أصلا والدفع استمرار عدمه الأصلى انتهى ، ولا يظهر الاختلاف فى الفروع لو اختير قول المحقق لأنهم يضيفون الدفع للاستصحاب وهو للعدم الأصلى . وفى التلويح مايفيد أن ما اختاره المحقق فى التحرير وهو عين قول من فصل ، وعبارته : وعندنا حجة للدفع دون الإثبات . فإن قيل إن قام دليل على كونه حجة يلزم شمول الوجود أعنى كونه حجة للإثبات والدفع وإلا لزم شمول العدم . أجيب بأن معنى الدفع أن لا يثبت الحكم وعدم الحكم مستند إلى عدم دليله ، والأصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود انتهى (لأن المثبت ليس بمبق) أى لأن موجب الوجود ليس موجب بقائه لأن بقاء الشىء غير وجوده لأنه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث ، وربما يكون الشىء موجبا لحدوث شىء دون استمراره فالحكم ببقائه بلا دليل :

واعلم أن مدار الخلاف على أن سبق الوجود مع عدم ظن الانتفاء هل هو دليل البقاء فقالوا نعم فليس الحكم به بلا دليل ، والحنفية لا ، إذ لابد فى الدليل من جهة يستلزم بها وهى منتفية كذا فى التحرير (وذلك) أى الاحتجاج بالاستصحاب إنما يتحقق (فى كل حكم) نفيا كان أو إثباتا (عرف وجوبه) أى ثبوته (بدليله) الشرعى ولذا قلنا فى تعريفه محقق (ثم وقع الشك فى زواله) أى زوال الحكم لعدم وجدان المزيل ولذا قلنا لم يظن عدمه (كان استصحاب حال البقاء) يجوز أن يكون جزاء شرط مقدر : أى فإذا كان كذلك كان استصحاب حال البقاء ويجوز أن يكون خارجا مخرج التعليل بحذف مايدل عليه ، وتقديره وذلك فى كل حكم كذا وكذا فإنه كان استصحاب حال البقاء كذا فى التقرير (على ذلك) أى على الثبوت موجبا : أى دليلا ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم (عند الشافعى) بعد النظر والاجتهاد بقدر الوسع فى طلب الدليل ، قيدنا به لأنه لاخلاف فى عدم جواز الاستصحاب فيه قبل التأمل والاجتهاد فى طلب الدليل المزيل :

واعلم أن المصنف تبع فخر الإسلام فى نسبة هذا القول للشافعى وإلا فهو قول أبى منصور وأتباعه من مشايخ سمرقند الحنفية وهو اختيار صاحب الميزان مستدلين بأنه لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل وللإجماع

على اعتباره فى كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما إذا ثبت ذلك ووقع الشك فى طريان الضد (وعندنا لا يكون حجة موجبة) أى ملزمة لما قدمناه . والجواب عما تمسكوا به . أما عن الأول فإنا لا نسلم أنه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز أن يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر ، وهو فى شريعة عيسى عليه السلام عدم تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها إلى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفى شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الأحاديث الدالة على أنه لا نسخ لشريعته . وعن الثانى بأن الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على أن الوضوء والبيع والنكاح ونحوذلك يوجب أحكاما ممتدة إلى زمان ظهور المناقض لجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطء بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الأحكام مستند إلى تحقق هذه الأفعال مع عدم ظهور المناقض لا إلى كون الأصل فيها هو البقاء مالم يظهر المزيل والمنافى على ماهو قضية الاستصحاب وهذا مايقال إن الاستصحاب حجة لا بقاء ما كان على ما كان لا لإثبات ما لم يكن ولا للإلزام على الغير كذا فى التلويح (ولكنها حجة دافعة) أى تدفع الإلزام على الغير (حتى قلنا فى الشقص إذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فأنكر المشترى ملك الطالب فيما فى يده) بأن قال هو معك بإجارة أوعارية (إن القول قوله) أى المشترى مع يمينه (ولا تجب الشفعة إلا ببينة) على أن مافى يده ملكه فإنه يتمسك بالأصل فإن اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر لا يصلح حجة للإلزام (وقال الشافعى تجب بغير بينة) لأن التمسك بالأصل يصلح للإلزام ، ولقائل أن يقول كلامنا فى الاستصحاب لا فى الظاهر أى ظاهر كان فليس لهذه المسئلة اتصال بالمبحث إلا بمشابهة كون الاستصحاب ظاهرا وذلك بعيد، ويمكن أن يجاب عنه بأن الاستصحاب له معنيان : أحدهما كل حكم عرف وجوبه فى الماضى ثم وقع الشك فى زواله فى الحال وبهذا المعنى لا اتصال للمسألة بمانحن فيه . والثانى كل حكم عرف وجوبه بدليله فى الحال ووقع الشك فى زواله : أى فى كونه زائلا فى الماضى وعلى هذا له اتصال بالمبحث وإنما وضع المسألة فى الشقص احترازا عن موضع الخلاف فإن الجار لا يستحق الشفعة عنده كذا فى التقرير .

ومن المسائل الخلافية ما إذا قال الرجل لعبده إن لم تدخل الدار اليوم فأنت حر فمضى اليوم ولا يدرى أدخل أم لا ثم قال المولى دخلت الدار وقال العبد لم أدخل فالقول للمولى عندنا ، وعنده يجعل كأن العبد أقام بينة على عدم الدخول فيعتق ، ومنها المفقود يرث عنده لاعندنا ولا يورث لأنه دفع وعلى ماحققنا عدمه أصلى لعدم سببه إذ لم يثبت موته ،

ومنها لا يصح صلح على إنكار عنده لإثبات الاستصحاب براءة الذمة كاليمين وصح عندنا (والاحتجاج لتعارض الأشباه) وهو إبقاء الحكم الأصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض أصلين يمكن إلحاقه بكل واحد منهما (كقول زفر في المرافق: إن من الغايات مايدخل) في المغيا كقوله تعالى - إلى المسجد الأقصى - فإنه داخل في الإسراء (ومنها ما لا يدخل) كقوله - ثم أتموا الصيام إلى الليل - (فلا تدخل) المرافق في وجوب الغسل (بالشك وهذا عمل بغير دليل) لأن الشك حادث فلا يثبت بغير علة. فإن قال دليله تعارض الأشباه. قلنا إنه أمر حادث فلابد له من دليل. فإن قال دليله دخول بعضها وعدم دخول بعضها، فحينئذ نقول له أتعلم أن هذا المتنازع من أي القسمين أم لا (١) فإن قال أعلم لايكون إذا فيه شك لأن الشك مع العلم لا يجتمعان وإن قال لا أعلم فقد أقر بالجهل وأنه لا دليل معه ثم إن كان هذا مما لا يمكن الوقوف عليه بالطلب كان معذورا لكن لا يصير حجة على غيره ممن يزعم أنه قد ظهر عنده دليل إلحاقه بأحدهما فعرف أنه احتجاج بلا دليل كذا في التقرير، وفي التلويح أنه ترجيح فاسد لأحد القياسين لا حجة برأسها بينهما. وأجاب عنه في التحرير بأن المراد أن الأصل عدمه فيبقى إلى ثبوت موجبه والثابت التعارض انتهى (والاحتجاج بما لا يستقل إلا بوصف يقع به الفرق) أي من جنس الاطراد من كونه قياسا فاسدا الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل في الاحتجاج إلا بانضمام وصف آخر يقع الفرق به بين المقيس والمقيس عليه (كقوله) أي بعض أصحاب الشافعي (في مس الذكر إنه مس الفرج فكان حدثا كما إذا مسه وهو يبول) وهذا فاسد قال فخر الإسلام وهذا ليس بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا ولا رجوعا إلى أصل: يعني ليس بقياس له مقيس ومقيس عليه لأن نفس المس إن جعل مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وإن جعل المس مع وصف آخر لزم أن لا يكون الفرع نظيرا للأصل (والاحتجاج بالوصف المختلف فيه) أي المختلف في كونه علة للحكم (كقولهم في الكتابة الحالة إنه عقد لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر) قال فخر الإسلام وهذا في نهاية الفساد لأن الاختلاف في ذلك ظاهر فلا يبقى وصف أصلا فإن عندنا الكتابة لا تمنع جواز الإعتاق عن التكفير حالة كانت أو مؤجلة فيلزم عليه إقامة الدليل على أن الصحيح من عقد الكتابة مانع عن جواز الإعتاق ليصح الاستدلال بجواز الإعتاق على فساد الكتابة فقبل إقامة الدليل يكون فاسدا (والاحتجاج بما لا يشك في فساده) حيث لا يخفى فساده على أحد (كقولهم) أي الشافعية في منع جواز الصلاة بثلاث آيات (الثلاث ناقص العدد عن سبعة) يريد به الفاتحة (فلا

---

(١) قوله أم لا: أي أم لا تعلم انتهى.

تتأدى به الصلاة كما دون الآية) إذ لا أثر للنقصان من السبعة فى عدم جوازها (والاحتجاج بلا دليل) قيل المسئول عن حكم الحادثة إذا أجاب فبالنظر إلى طلب الدليل منه ثلاثة أقسام: من لا يطالب منه الدليل بالاتفاق وهو من قال لا علم لى بحكم الله فى الحادثة لجهله بالحكم وبدليله ، ومن يطالب منه الدليل بالاتفاق وهو من ادعى أن حكم الله الجواز مثلا أو عدمه لانتصابه مدعيا ، ومن هو مختلف فيه كالذى ادعى نفى حكم الله فى الحادثة ويدعى ذلك مذهبا ويدعو غيره إليه فإن العلماء اختلفوا فيه : قال أصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفى لا فى حق نفسه ولا فى حق غيره عند المطالبة والمناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل ، وقال البعض : يجب على النافى إقامة الدليل فى العقليات دون الشرعيات ، وعندنا وهو مذهب الجمهور لادليل ليس بحجة أصلا لا فى النفى ولا فى الإثبات لأن لادليل نفى للدليل فكيف يكون دليلا . قال فخر الإسلام: ولايلزم ما ذكر محمد فى العنبر أنه لا خمس فيه لأنه لم يرد فيه الأثر لأنه قد ذكر أنه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولاخمس فى الماء: يعنى أن القياس ينفيه ولم يرد أثر يترك به القياس أيضا فوجب العمل بالقياس وهو أنه لم يشرع الخمس إلا فى الغنيمة ولم توجد ولأن الناس يتفاوتون فى العلم والمعرفة بلا شبهة فقول القائل لم يقم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره فى درك الدليل لا يصلح حجة ولهذا صح هذا النوع من صاحب الشرع بقوله - قل لا أجد فيما أوحى إلىّ محرما - لأنه هو الشارع فشهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه إذ لا يجرى عليه السهو ولا يوصف بالعجز ، فأما البشر فإن صفة العجز تلازمهم والسهو يعتريهم ، ومن ادعى أنه يعرف كل شىء نسب إلى السفه أو العته ولم يناظر ، ومن شرع فى العمل بلا دليل اضطر إلى التقليد الذى هو باطل انتهى ولا يظن اتباع صاحب الوحى والأخذ بالإجماع ورجوع العامى إلى قول المفتى والقاضى إلى قول العدول من هذا القبيل ، لأن التمييز بين النبى وغيره لا يقع إلا بالاستدلال وقيام المعجزة على صدقه فوجب تصديقه وكذا قبول الإجماع بالنص ووجوب قبول قول المفتى والشاهدين بالنص والإجماع فلم يكن تقليدا لأن شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة ههنا كذا فى التقرير (وجملة مايعلل له) أى جميع مايقع التعليل لأجله شروع فى بيان حكمه بعد بيان شرائطه وركنه . قال فخر الإسلام : فأما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص إلى مالا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأى على احتمال الخطأ ، وقد ذكرنا أن التعدية حكم لازم (١) عندنا جائز عند الشافعى انتهى ، وأورد عليه أنه

---

(١) قوله حكم لازم حتى لو لم يفد التعليل تعديه كان فاسدا ، والتعليل والقياس عبارتان عن معنى واحد اهـ

فيما مضى جعل التعدية من شرائط القياس وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون أثرا له ؟
أجيب بأن المراد أن كون التعدية حكم القياس لا للقياس بنفسه كذا فى التلويح ، وفى التحرير حكم القياس الثبوت فى الفرع وهو التعدية اصطلاحا فلزمه أن لا يثبت الحكم ابتداء أو وصفه إلى آخره (أربعة أقسام إثبات الموجب) بكسر الجيم : أى العلة والسبب (أو وصفه و) الثانى (إثبات الشرط أو وصفه و) الثالث (إثبات الحكم أو وصفه كالجنسية لحرمة النساء) فإن العلماء اختلفوا فيه وهو اختلاف وقع فى الموجب للحكم وهو حرمة النسيئة فلم يصح إثباته بالرأى لأنا لا نجد أصلا نقيسه عليه ولا نفيه بالرأى أيضا لأن النافى يتمسك بالعدم الأصلى فعليه الاشتغال بإفساد دليل خصمه لأنه متى ظهر أن دليل خصمه صحيح لا يبقى حق التمسك بعدم الدليل ، أما الاشتغال بالتعليل ليثبت العدم به فظاهر الفساد وإنما يجب الكلام فى أن الجنس بانفراده يحرم النسيئة بإشارة النص أو بدلالته أو باقتضائه ، وإنما أثبتناه بالنص وهو قول الراوى نهى عن الربا والريبة الشك ، والمراد بالريبة هنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابتة فيما إذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لأن للنقد مزية على النسيئة (وصفة السوم فى زكاة الأنعام) مثال لإثبات وصف الموجب فقد اشترطها العامة لوجوب الزكاة اشتراط صفة النمو ولو تقديرا فى أموال التجارة خلافا لمالك ولا يصح التكلم فيه نفيا ولا إثباتا بالرأى بل بالنص فاستدل مالك بالإطلاقات واستدل العامة بنص التقييد بالسوم وبقوله « ليس فى الحوامل صدقة » والعمومات خص منها مادون النصاب (والشهود فى النكاح) مثال للشرط فهو عند العامة لحديث « لا نكاح إلا بشهود » خلافا لمالك فإنه شرط الإعلان (وشرط العدالة والذكورة فيها) أى فى الشهادة فى النكاح مثال لإثبات صفة الشرط فاشترطهما الشافعى لحديث « لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل » ولفظ التثنية يشير إلى نفى شهادة النساء فإن عدد الاثنين لا يكفى إلا من الرجال ولم يشترطهما عملا بالإطلاقات (والبتيراء) مثال لإثبات الحكم فالركعة الواحدة غير مشروعة عندنا للنهى عن البتيراء ولما اشتهر من أنه كان يوتر بثلاث ولا يسلم إلا فى الأخيرة ، ولقول ابن مسعود : ما أجزت ركعة قط وخالف الشافعى فأثبتها لقوله « فإذا خشيت الصبح فأوتر بواحدة » وفى المغرب البتيراء تصغير البتراء تأنيث الأبتر ، وهو فى الأصل المقطوع الذنب ثم جعل عبارة عن الناقص (وصفة الوتر) مثال لصفة الحكم : قال أبو حنيفة إنه واجب عملا بالأمر به وبحديث « إن الله زادكم صلاة » وبحديث « الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا » وقالا هما والشافعى سنة لحديث «ثلاث كتبت علىّ ولم تكتب عليكم منها الوتر » (والرابع) من الأربعة التى يعلل لها (تعدية حكم النص إلى ما) أى إلى محل (لا نص فيه ليثبت) حكم النص (فيه) أى فيما لانص فيه (بغالب الرأى فالتعدية

حكم لازم) للتعليل عندنا (جائز عند الشافعى) فعندنا لا يجوز التعليل إلا لتعدية الحكم من المحل المنصوص إلى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا ، وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام فى التعليل الغير المنصوص وفى التحرير : من شروط العلة على ماجمع من الحنفية أن لا تكون قاصرة ، لنا ظن كون الحكم لأجلها لايندفع وهو التعليل والاتفاق على المنصوصة كجوهرية النقدين ، وأما الاستدلال لو توقف صحتها على تعديها لزم الدور فجوابه أنه دور معية (١) قالوا لا فائدة : أجيب بمنع حصرها فى التعدية بل معرفة كون الشرعية لها أيضا لأنه شرح للصدر بالحكم للاطلاع ولاشك أن الخلاف لفظى فقيل لأن التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية ولأن الكلام فى علة القياس لأن الكلام فى شروطه وأركانه وإلا فللحنفية كثير مثله حتى فى الحج ويسمونه إظهار حكمة لا تعليلا وتمامه فيه : وفى التلويح واعلم أنه لا معنى للنزاع فى التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لأنه إن أريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع ، وإن أريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصرة وترجح عنده ذلك بأمارة معتبرة فى استنباط العلل لم يصح نفى الظن ذهابا إلى أنه مجرد وهم ، وأما عند عدم رجحان ذلك أو عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع فى أن العلة هو الوصف المتعدى انتهى (لأنه يجوز التعليل بالعلة القاصرة) فعنده التعليل أعم من القياس لوجود التعليل بدون القياس ، والعلة القاصرة (كالتعليل) أى كتعليل جريان الربا فى الذهب والفضة (بالثمنية) فإنه قاصر عليهما ، وأورد علينا على ظن الخلاف أنا عللنا بالثمنية لوجوب الزكاة وهو قاصر . أجيب بالمنع لتعديه إلى الحلى كذا فى التحرير (والتعليل للأقسام الثلاثة الأول ونفيها باطل) لأن التعليل شرع مدركا لأحكام الشرع ، وفى إثبات هذه الأشياء إبطال الحكم ورفعه وهذا نسخ ونصب أحكام الشرع بالرأى باطل وكذلك رفعها ، وما القياس إلا للاعتبار بأمر مشروع فبطل التعليل لهذه الأقسام وكذا لنفيها لأن نفيها ليس بحكم

---

(١) قوله دور معية . كتوقف كل من المتضايفين على الآخر وهو جائز والباطل إنما هو دور التقدم وهو منتف لأن العلة لاتكون إلا متعدية لا أن كونها متعدية يثبت أولا ، ثم تكون علة والمتعدية لا تكون إلا علة لا أنها تكون علة ثم علة متعدية كذا قرره فى شرح التحرير وأفاد أن فى العبارة غموضا وقد أوضح المراد ، ثم قال وحق التحرير أن يقال ولاشك أنه لفظى لأن التعليل هو القياس عند الحنفية وأعم عند الشافعية فالنافى يريد القياس والمجيز يريد ماليس منه بقياس وكلاهما حق إذ لا قياس بدون تعدية ولامانع من إبداء لحكمة وإن لم يعم مواقع الحكم كلها اهـ .

شرعى ، وفى التلويح الحاصل أن التعليل لإثبات العلة أو الشرط أو الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولإثبات حكم شرعى مثل الوجوب، والحرمة بطريق التعدية من أصل موجود فى الشرع ثابت بالنص أو الإجماع جائز اتفاقا .

واختلفوا فى التعليل لإثبات السببية أو الشرطية بطريق التعدية من أصل ثابت فى الشرع بمعنى أنه إذا ثبت بنص أو إجماع كون الشيء سببا أو شرطا بحكم شرعى فهل يجوز أن يجعل شيء آخر علة أو شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الأول عند تحقق شرائط القياس مثل أن تجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنى وتجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين إلى امتناعه وبعضهم إلى جوازه وهو اختيار فخر الإسلام وأتباعه فلذا احتاجوا إلى التفصيل والإشارة إلى التسوية بين الحكم والسبب والشرط فى أنها يجوز أن تثبت بالتعليل إن وجد لها أصل فى الشرع ويمتنع إن لم يوجد . قال صاحب الميزان : لا معنى لقول من يقول إن القياس حجة فى إثبات الحكم دون إثبات السبب أو الشرط لأنه إن أراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز فى الجميع لأن المعرفة لا تختلف وإن أراد أن الجمع بين الأصل والفرع لا يتصور إلا فى الحكم دون السبب أو الشرط فممنوع بل يتصور فى الجميع وإن أراد أن القياس ليس بمثبت فسلم والجميع سواء فى أنه لا يثبت منه شيء بالقياس ، بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم انتهى (فلم يبق إلا الرابع) وهو التعدية وهو على قسمين جلىّ وهو ما تبادر بالنسبة إلى ما هو أخفى منه فالأول القياس والثانى الاستحسان فهو القياس الخفى بالنسبة إلى الظاهر ويقال الاستحسان لما هو أعم وهو كل دليل فى مقابلة قياس ظاهر كذا فى التحرير ، وهو مراد المصنف بقوله (والاستحسان يكون بالأثر) أى النص (والإجماع والضرورة والقياس الخفى) والاستحسان فى اللغة عد الشيء حسنا وفى التلويح قد استقرت الآراء على أنه اسم لدليل متفق عليه نصا كان أو إجماعا أو قياسا خفيا إذا وقع فى مقابلة قياس يسبق إليه الأفهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ، ثم إنه غلب فى اصطلاح الأصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلىّ تمييزا بين القياسين . وأما فى الفروع فإطلاق الاستحسان على النص والإجماع عند وقوعهما فى مقابلة القياس الجلىّ شائع ، ويرد عليه أنه لا عبرة بالقياس فى مقابلة النص أو الإجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به . والجواب أنه لا يتمسك به إلا عند عدم ظهور النص أو الإجماع انتهى ، وفى فتح القدير من باب سجود التلاوة : مرادهم من الاستحسان

ماخفى من المعانى التى يناط بها الحكم ، ومن القياس ماكان ظاهرا متبادرا فظهر من هذا أن الاستحسان لايقابل القياس المحدود فى الأصول بل هوأعم منه قد يكون الاستحسان بالنص وقد يكون بالضرورة وقد يكون بالقياس إذا كان قياس آخر متبادر وذلك خفى وهو القياس الصحيح فيسمى القياس الخفىّ استحسانا بالنسبة إلى ذلك المتبادر ، فثبت به أن مسمى الاستحسان فى بعض الصور هو القياس الصحيح ويسمى مقابله قياسا باعتبار الشبه انتهى (كالسلم) فإن القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عندالعقد إلا أنا تركناه بالنص « من أسلم فليسلم » إلىآخره ، وحديث « نهى عن بيع ماليس عندالإنسان ورخص فى السلم » وقد بحث ابن العز فيه بحثا رده فى فتح القدير من بابه (والاستصناع) مثال لما استحسن بالإجماع وهو مافيه تعامل الناس كخرز الخف والقياس يأباه لأنه بيع معدوم ، وأورد عليه أن الإجماع وقع معارضا للنص وهو قوله لا تبع ما ليس عندك ومثله يكون متروكا . وأجيب بأن النص صارمخصوصا فى حق هذا الحكم بالإجماع ، وفيه نظر مذكور فى التقرير (و) تطهير (الأوانى) والآبار والحياض مثال للمستحسن بالضرورة فإن القياس يأبى تطهير هذه الأشياء بعد تنجسها لتعذر صب الماء على الحوض والبئر للتطهير. وكذا الماء الذى فى الحوض والذى ينبع من البئر للتنجس بملاقاة النجس وتنجس الدلو بها أيضا فلا تزال تعود وهى نجسة وكذا الماء إذا لم يكن فى أسفله ثقب لأن الماء النجس يجتمع فى أصله فلا يحكم بطهارته (وطهارة سؤر سباع الطير) كالصقر والبازى، مثال لما استحسن بالقياس الخفى فإن القياس الجلىّ أن سؤره نجس لما أنه من السباع ، وفى الاستحسان طاهر لأن السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا ، وقد ثبتت نجاسته ضرورة تحريم لحمه فأثبتنا حكما بين حكمين وهو النجاسة المجاورة فثبتت صفة النجاسة فى رطوبته ولعابه وسباع الطير يشرب بالمنقار على سبيل الأخذ ثم الابتلاع والعظم طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس ألا ترى أن عظم الميتة طاهر فعظم الحى أولى فصار لهذا باطنا ينعدم ذلك الظاهر فى مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه لكنه مكروه لأنها لا تحترز عن الميتة فكانت كالدجاجة المخلاة (ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها) خلافا لأهل الطرد (قدمنا على القياس الاستحسان) مفعول به (الذى هو القياس الخفى إذا قوى أثره وقدمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر أثره وخفى فساده) شروع فيمايترجح به أحد القياسين على الآخر .

وحاصله أنهم قسموا الاستحسان إلى ماقوى أثره وإلى ما خفى فساده وظهرت صحته وقسموا القياس إلى ماضعف أثره وإلى ماظهر فساده وخفيت صحته ، فأول الأول مقدم

على أول الثانى وثانى الثانى مقدم على ثانى الأول ، مثال ما اجتمع فيه أول كل منهما سباع الطير القياس نجاسة سؤرها على سباع البهائم والاستحسان القياس الخفى على الآدمى لضعف أثر القياس : أى مؤثره وهو مخالطة اللعاب النجس لانتفائه إذ تشرب بمنقارها العظم الطاهر فانتفت علة النجاسة فكان طاهرا كسؤر الآدمى وأثره أقوى : فإن قلت سبق عندهم أن لاتعليل بالعدم وهذا الاستحسان قياس علل فيه به . قلنا تقدم ألا علة متحدة فيستدل بعدمها على عدم حكمها كذا فى التحرير (كما إذا تلا آية السجدة فى صلاته فإنه يركع بها قياسا وفى الاستحسان لا يجزئه) مثال لما اجتمع ثانياهما وإنما كان الركوع هو القياس لظهور أن إيجاب السجدة لإظهار التعظيم وهو فى الركوع ، ولذا أطلق عليها اسمه فى قوله تعالى ـ وخرّ راكعا ـ وهى صحته الخفية : وأما فساده الظاهر فلزوم تأدى المأمور به بغيره ، والعمل بالمجاز مع إمكانه بالحقيقة والاستحسان الأخفى قياسا على سجود الصلاة لاينوب ركوعها عنه وهو صحته الظاهرة لوجه فساد ذلك من تأدّى المأمور به بغيره . وأما فساده الباطن فلأنه قياس مع الفارق وهو أن فى الصلاة كل من الركوع والسجود مطلوب بطلبين مقترنين ـ اركعوا واسجدوا ـ فمنع تأدى أحدهما فى ضمن الآخر بخلاف سجدة التلاوة طلبت وحدها وعقل أنه لذلك الإظهار ومخالفة المستكبرين وهو حاصل بما اعتبر عبادة غير أن الركوع خارج الصلاة لم يعرف عبادة فتعين فيها فترجح القياس ونظر فى أن ذلك ظاهر وهذا خفى وهو عن الذهول عن التعبير عنها شرعا بالركوع ، وظهر أن لا استحسان إلا معارضا لقياس كذا فى التحرير ، والصحة تقارب الأثر والضعف يقارب الفساد ، وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين فى كل من الاستحسان والقياس ، والمراد بظهور الصحة فى الاستحسان ظهورها بالنسبة إلى فساده الخفى ، وهو لا ينافى خفاءها بالنسبة إلى مايقابله من القياس ، والمراد بخفاء الصحة فى القياس الجلىّ خفاؤها بأن ينضم إلى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ، ثم الصحيح أن معنى الرجحان هنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح ، وظاهر كلام فخر الإسلام أنه الأولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح كذا فى التلويح ، وقد ذكر فى التوضيح تقسيما عقليا ممكنا للقياس والاستحسان ، وأوضحه فى التلويح وتبعهما عليه فى التحرير فراجعه إن أردت الاطلاع عليه :

ثم اعلم أن هذا من المواضع التى يقدم القياس على الاستحسان فيها ، وقد ذكرها أبو العباس الناطفى فى الأجناس كما ذكره الامام الإتقانى . الأولى مسألة سجود التلاوة ، الثانية قال فى كتاب الأصل : إذا قال إذا ولدت ولدا فأنت طالق وقالت ولدت وكذبها

الزوج فى القياس لا تصدق ولا يقع عليها الطلاق آخذ فيها بالقياس وأدع الاستحسان بخلاف التعليق بالحيض لأنه لا يعلم الحيض إلا من جهتها وفى الولادة يعلم من غيرها كالقابلة. الثالثة قال فى كتاب رهن الأصل رجلان فى أيديهما دار أقام كل منهما بينة أن فلانا آخر رهنها عنده وأقبضها إياه أنه لا يكون رهنا لواحد منهما فى القياس وبه نأخذ ولم يذكر الاستحسان، وذكر فى كتاب الشهادات فى الأصل، وفى الاستحسان يكون لكل منهما نصفها رهنا بنصف الدين. الرابعة قال فى كتاب بيوع الأصل: لو قال الطالب أسلمت إليك فى ثوب يهودى طوله ستة أذرع فى ثلاثة أذرع وقال المطلوب طوله خمسة فى ثلاثة تحالفا قياسا وبه آخذ، وفى الاستحسان القول للمطلوب. الخامسة قال فى الجامع الكبير: شهد أربعة على رجل بالزنا وشهد رجلان عليه بالإحصان وأمر القاضى برجمه ثم وجد الإمام شاهدى الإحصان عبدين أو رجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد إلا أنه أصابه جراحات القياس فى هذا أن يقام عليه حد الزنا مائة جلدة وهو قولهما، وأما فى الاستحسان يدرأ عنه الحد ويسقط عنه ما بقى وبالقياس أخذ وترك الاستحسان لأن فى إقامة الحد عليه جمعا بين بعض الرجم والحد فيؤدى إلى الزيادة فى حد الجلد ما لم يكن وجب عليه، ووجه القياس أن ما حصل من بعض الرجم لم يكن على وجه الحكم بوجودهم عبيدا فكان كالعدم. السادسة قال فى الجامع الكبير: أربعة شهدوا على رجل بالزنى فقضى القاضى بجلد مائة ثم شهد شاهدان أنه محصن ولم يكمل الجلد، فالقياس فى هذا أن يرجم وهو قولهما وفى الاستحسان لا يرجم وبالقياس أخذ. السابعة قال فى كتاب رهن الأصل: لو تزوج امرأة على غير مهر مسمى وأعطاها رهنا بمهرها ثم طلقها قبل الدخول لها المتعة وإن هلك الرهن عندها يذهب بالمتعة فى قول محمد استحسانا، والقياس ألا يذهب بها وهو قول أبى يوسف وللمرأة مطالبة الزوج بالمتعة. الثامنة قال فى كتاب وكالة الأصل: لو وكل الحربى المستأمن مثله بخصومة فى دار الإسلام ثم لحق الموكل بدار الحرب بطلت الوكالة فى القياس وفى الاستحسان هو على الوكالة وبالقياس نأخذ. التاسعة فى الزيادات: رجل له ابن معتوه ولهذا المعتوه ابن من أمة غيره بالنكاح فاشترى الأب هذه الأمة لابنه المعتوه القياس أن يقع الشراء للأب ولا يقع للمعتوه، وفى الاستحسان يقع الشراء للمعتوه، وبالقياس أخذ، ولو اشترى ابن المعتوه فإنه لا يلزمه ويلزم الأب ويعتق عليه لأنه ابن ابنه. العاشرة قال فى زيادات الأصل: لو وقع رجل فى بئر حفرت فى طريق فتعلق بآخر وتعلق الآخر بآخر فوقعوا جميعا فماتوا فوجد فى البئر بعضهم على بعض فإن حافر البئر يضمن دية الأول ويضمن الأول دية الثانى ويضمن الثانى دية الثالث فيكون ذلك على عواقلهم فهذا هو القياس وبه نأخذ، وفيها قول آخر: هو الاستحسان. الحادى عشر قال فى كتاب نكاح

الأصل: قال لعبده هذا ابنى أوقال لأمته هذه بنتى أوقعت العتق أخذت فى هذا بالقياس وتركت الاستحسان انتهى ، وليس المقصود حصرهما فيما ذكر . قال فخر الإسلام إن هذا قسم عز وجوده . قال صاحب الكشف ناقلا عن شيخه وهو عمه إنه لم يوجد إلا فى ست مسائل أو سبع ووجدت فى بعض النسخ أن ذلك أحد عشر مسألة فقابلت بينهما فجاء الزائد على السبع سبعا ووجدت فى موضع آخر أن نجم الدين النسفى أخرج ثمانى مسائل غير ذلك فكان الجميع اثنين وعشرين مسألة ولولا مخافة التطويل لكتبتها هنا . فأما القسم الذى ترجح فيه الاستحسان على القياس فأكثر من أن يحصى كذا فى التقرير (ثم المستحسن) بفتح السين الثانية أى الحكم الثابت بالقياس الخفى (تصح تعديته) إلى صورة أخرى لأن من شأن القياس التعدية (بخلاف الأقسام الأخر) أى الحكم الثابت بالأثر أو بالإجماع أو بالضرورة المقابل للقياس الجلىّ فلايقبل التعدية لأنه معدول به عن سنن القياس (ألا ترى أن الاختلاف فى الثمن) أى فى مقداره من المتبايعين (قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا) أى جليا على سائر التصرفات لأن المنكر هو المشترى وحده لأنه لا يدعى شيئا حتى يكون البائع أيضا منكرا فتكون اليمين عليه وحده (ويوجبه) أى يوجب الاختلاف يمين البائع أيضا (استحسانا) بالقياس الخفى ، وهو أن البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما أقر به المشترى من الثمن كما أن المشترى ينكر وجوب زيادة الثمن فتوجه اليمين على كل منهما كما فى سائر التصرفات فإن اليمين تكون على المنكر (وهذا) أى وجوب التحالف قبل القبض (حكم تعدى إلى الوارثين) أى إلى وارثى البائع والمشترى إذا اختلفا فى الثمن بعد موت البائع والمشترى لأن الوارث يقوم مقام المورث فى حقوق العقد والحكم المعقول (و) تعدى إلى (الإجارة) قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب فى مقدار الأجرة قبل أخذ القصار فى العمل تحالفا لأن كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والإجارة تحتمل الفسخ وفى التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما ، وفى التقويم قاس أبوحنيفة على هذا الفصل كل عقد اختلفا فى بدله والمعقود عليه غير مسلم ، والتسليم فيه لا يجب إلا بعد تسليم البدل من النكاح والإجارة والكتابة انتهى . فإن قلت قد سبق أن من شرط التعدية أن لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلىّ والخفىّ فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفىّ . قلت المعدى بالحقيقة هو حكم أصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر فى سائر التصرفات إلا أن صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو القياس الخفىّ أضيف التعدية إليه ، إذ لا يوجد فى الأصل الذى هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية ، وهى أن تتوجه على المتنازعين فى قضية واحدة كذا فى التلويح (فأما) الاختلاف فى مقدار الثمن (بعد القبض) أى قبض

المبيع (فلم يوجب يمين البائع إلا بالأثر) وهو قوله عليه الصلاة والسلام « إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادّا » (فلم تصح تعديته) إلى الوارث ولا إلى هلاك السلعة ولا إلى الإجارة بعد استيفاء المنافع لأنه غير معقول المعنى ، إذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة ، وما روى من قوله « إذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادّا » فهو أيضا يفيد التقييد بقيام السلعة ، لأنه إن أريد رد المأخوذ فظاهر ، وإن أريد رد العقد فكذلك ، إذ الفسخ لا يرد إلا على ما ورد عليه العقد كذا في التلويح ، ومحمد رحمه الله قال بالتعدى فى الكل ، وهو مشكل (١) لمخالفته الأصول (وشرط الاجتهاد) لما كان بحث الأصولىّ عن الأدلة من حيث إنه يستنبط منها الأحكام وطريقة الاجتهاد ذكره فى بحث القياس ، وهو لغة : بذل الطاقة فى تحصيل ذى كلفة ، واصطلاحا ذلك من الفقيه فى تحصيل حكم شرعىّ ظنىّ ونفى الحاجة إلى قيد الفقيه للتلازم بينه وبين الاجتهاد سهو لأن المذكور بذل الطاقة لا الاجتهاد ويتصور من غيره فى طلب حكم وشيوع الفقيه لغير المجتهد ممن يحفظ الفروع فى غير اصطلاح الأصول ، ثم هو تعريف لنوع من الاجتهاد لأن ما فى العقليات اجتهاد غير أن المصيب واحد والمخطئ آثم والأحسن تعميمه بحذف ظنىّ كذا فى التحرير ، ومعنى بذل الطاقة أن يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه كذا فى التلويح (أن يحوى) أى يجمع (علم الكتاب بمعانيه) بأن يعرفه مع معانيه لغة وشريعة ، أما لغة فبأن يعرف معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الإفادة فيفتقر إلى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان . اللهم إلا أن يعرف ذلك بحسب السليقة أى الطبع ، وأما شريعة فبأن يعرف المعانى المؤثرة فى الأحكام مثلا يعرف فى قوله تعالى ـ أو جاء أحد منكم من الغائط ـ أن المراد بالغائط الحدث ، وأن علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الإنسان الحىّ (ووجوهه التى قلنا) أى أقسامه من الخاص والعام والمشترك والمؤول والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بأن يعلم أن هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ إلى غير ذلك ، ولا خفاء فى أن هذا مغاير لمعرفة المعانى ، والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الأحكام ، والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع

---

(١) قوله مشكل . اعلم أن مذهب محمد جريان التحالف فى جميع هذه الصور ، لأن التحالف إنما يصار إليه عنده باعتبار أن كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر ، إذ البيع بألف غير البيع بألفين فيحلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه ، وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده حال قيام السلعة وحال هلاكها فيثبت التحالف فى الجميع ، ولا يلزم من مخالفته لأصولهم إشكاله لأنه مبنى على أصل آخر قد علمته تأمل .

إليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب كذا فى التلويح ، وفى التحرير : وشرط مطلقه بعد صحة إيمانه معرفة محال جزئيات مفاهيم الألقاب الاصطلاحية المتقدمة للمتن من شخص الكتاب والسنة فى الظهور كالظاهر والعام والخفاء كالخفى والمجمل ، وهى أقسام اللغة متنا واستعمالا لا حفظها انتهى (وعلم السنة بطرقها) أى قدر مايتعلق بالأحكام بأن يعرفها بمتنها ، وهو نفس الحديث وسندها ، وهو طريق وصولها إلينا من تواتر أوشهرة أو آحاد ، وفى ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل إلا أن البحث عن أحوال الرواة فى زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط ، فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم فى علم الحديث كالبخارى ومسلم والبغوى والصاغانى وغيرهم من أئمة الحديث .

ولا يخفى أن المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وبأقسامه من الخاص والعام ، وغيرهما كذا فى التلويح (وأن يعرف وجوه القياس) بشرائطها وأحكامها وأقسامها ، والمقبول منها والمردود ، وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح ، وكان الأولى ذكر الإجماع أيضا إذ لابد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه فى اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالأدلة السمعية للجازم بالإسلام تقليدا ولا علم الفقه لأنه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه ، إلا أن منصب الاجتهاد فى زماننا إنما يحصل بممارسة الفروع فهى طريق إليه فى هذا الزمان ، ولم يكن الطريق فى زمان الصحابة ذلك ، ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة كذا فى التلويح ، ولا العدالة لأنها شرط قبول فتواه كذا فى التحرير ، ثم هذه الشرائط إنما هى فى حق المجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع الأحكام . وأما المجتهد فى حكم دون حكم فعليه معرفة مايتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الإمام الغزالى . فإن قلت لابدّ من معرفة جميع ما يتعلق بالأحكام لئلا يقع اجتهاده فى تلك المسألة مخالفا لنص أو إجماع . قلت بعد معرفة جميع مايتعلق بذلك الحكم لا حاجة إلى الباقى ، مثلا الاجتهاد فى حكم متعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق بأحكام النكاح كذا فى التلويح (وحكمه) أى الأثر الثابت بالاجتهاد (الإصابة بغالب الرأى) أى غلبة الظن فى الحكم مع احتمال الخطأ فلا يجرى الاجتهاد فى القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين (حتى قلنا إن المجتهد يخطىء ويصيب فى موضع الخلاف) وهى المسائل الفقهية بناء على أن الحق واحد وأن المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد بناء على أن الله تعالى فى كل صورة من الحوادث حكما معينا عند أهل السنة والجماعة لكن اختلفوا فذهبت طائفة من المتكلمين إلى أن عليه دليلا قطعيا والمجتهد مأمور بطلبه لكنه يستحق المخطئ العقاب عند بعضهم والعامة على أن عليه دليلا ظنيا إن وجده أصاب وإن فقده أخطأ والمجتهد غير

مكلف بإصابتها لغموضها وخفائها ، فلذا كان المخطئ معذورا بل مأجورا (وأخذنا بأثر ابن مسعود فى المفوّضة (١)) فإنه قال : إن أصبت فمن الله وإن أخطأت فمن ابن أم عبد ، وفى رواية فمنى ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ، وبيان الأدلة وتحقيقها فى التوضيح والتلويح (وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب) بناء على أن الحكم عندهم ما أدى إليه اجتهاد مجتهد ، فإذا اجتهدوا فى حادثة فالحكم عند الله فى حق كل مجتهد مجتهده وهو معنى قولهم (والحق فى موضع الخلاف متعدد) فعندهم لا حكم فى المسألة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى إليه رأى المجتهد (وهذا) أى محل الخلاف (فى النقليات لا فى العقليات) أى فى الأصول والعقائد ، فالمخطئ فيها معاتب بل مضلل أو كافر لأن الحق فيها واحد إجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالأدلة القطعية إذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء ، وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد فى المسائل الكلامية إذا لم توجب تكفير المخالف كمسألة خلق القرآن ومسألة الرؤية ومسألة خلق الأفعال ، فمعناه نفى الإثم وتحقق الخروج عن عهدة التكاليف لأحقية كل من القولين كذا فى التلويح ، وفى التحرير العقليات مالا يتوقف على سمع كحدوث العالم ووجود موجده تعالى بصفاته وبعثة الرسل والمصيب من مجتهديها واحد اتفاقا والمخطئ إن فيما ينفى ملة الإسلام فكافر آثم مطلقا عند المعتزلة : أى بعد البلوغ وقبله بعد تأهله للنظر وبشرط البلوغ عند من أسلفنا من الحنفية كفخر الإسلام إذا أدرك مدة التأمل إن لم يبلغه سمع ومطلقا إن بلغه وبشرط بلوغه للأشعرية ، وقدمناه عن بخارى الحنفية وهو المختار وإن غيرها كخلق القرآن وإرادة الشر فمبتدع آثم لا كافر ، وأما الفقهية فمنكر الضرورى كالأركان وحرمة الزنا والشرب والسرقة كذلك لانتفاء شرط الاجتهاد فهو إنكار للمعلوم ابتداء عنادا وغيرها الأصلية ككون الإجماع حجة والخبر والقياس آثم ، بخلاف حجية القرآن فإنه كفر وغيرها الفرعية فالقطع لا إثم وهو مقيد بوجود شرط حله من عدم كونه فى مقابلة قاطع نص أو إجماع انتهى (ثم المجتهد إذا أخطأ كان مخطئا ابتداء) فى اجتهاده (وانتهاء)

---

(١) قوله فى المفوضة : وهى التى مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا فسئل ابن مسعود عنها . فقال : أجتهد فيها برأيى فإن أصبت أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط إلى آخر المذكور فى الشرح وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد منهم فكان ذلك إجماعا على أن الاجتهاد يحتمل الخطأ ، وقال فى مختار الصحاح : الوكس بفتح الواو وسكون الكاف النقص - وفى الحديث « لها مهر مثلها لا وكس ولا شطط » أى لا نقصان ولا زيادة انتهى - كتبه مصححه .

فيما هو الحق حقيقة (عند البعض) مستدلا بإطلاق الخطأ فى قوله عليه الصلاة والسلام « وإن أخطأت فلك حسنة » فإن الخطأ المطلق هو مايكون ابتداء وانتهاء، وقد تبع المصنف فخر الإسلام فى نقل الخلاف وبيان المختار ، وقد أنكره المحقق فى التحرير فقال : ونقل الحنفية الخلاف أنه مخطئ ابتداء وانتهاء أو انتهاء وهو المختار لا يتحقق إذ الابتداء بالاجتهاد وهو به مؤتمر غير مخطئ به قطعا وإن حمل على خطئه فيه لإخلاله ببعض شروط الصحة فاتفاق (والمختار أنه مصيب ابتداء) فهو مأجور ، وعن طائفة لا أجر ولا إثم ولعله لا يتحقق فإن القول بأجره ليس على خطئه بل لامتثال أمر الاجتهاد وثبوت ثواب ممتثل الأمر معلوم من الدين لا يتأتى نفيه ، وكذا فى التحرير (مخطئ انتهاء) لكن إثم خطئه موضوع اتفاقا إذ ليس عليه إلا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله إلا أن يكون الدليل الموصل إلى الصواب بينا فأخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة فى الاجتهاد فإنه يعاقب ، ومانقل من طعن السلف بعضهم على بعض فى مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على أن طريق الصواب بين فى زعم الطاعن كذا فى التلويح ، ثم اعلم أن الحاكم فى المسائل الاجتهادية وإن كان هو الله تعالى لأنه لا حاكم إلا هو سبحانه إلا أنه لم يحكم إلا بالصواب فالحكم المنسوب إليه هو الحق الذى لا يحوم حوله الباطل ، وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور فى ذلك .

﴿ تتمة ﴾ مشتملة على مسائل من التحرير باختصار . الأولى المجتهد بعد اجتهاده فى حكم ممنوع من التقليد فيه اتفاقا والخلاف قبله والأكثر ممنوع . الثانية إذا تكررت الواقعة المختار لا يلزمه تكرير النظر لأنه إيجاب بلا موجب . الثالثة لا يصح فى مسألة المجتهد قولان للتناقض فإن عرف المتأخر تعين رجوعا وإلا وجب ترجيح المجتهد بعده بشهادة قلبه ، وعند بعض الشافعية يخير متبعه المقلد فى العمل بأيهما شاء كذا فى بعض كتب الحنفية المشهورة وفى بعضها إن لم يعرف تاريخ فإن نقل فى أحد القولين عنه ما يقويه فهو الصحيح عنده وإلا إن كان متبع بلغ الاجتهاد رجح بمامر من المرجحات إن وجد وإلا يعمل بأيهما شاء بشهادة قلبه وإن كان عاميا اتبع فتوى المفتى فيه الأتقى الأعلم بالتسامع وإن متفقها تبع المتأخرين وعمل بما هو أصوب وأحوط عنده . الرابعة لا ينقض حكم اجتهادى صحيح إذا لم يخالف ما ذكر . الخامسة يجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة لنا لا موجب والأصل عدمه بل دل على الخلو قوله عليه الصلاة والسلام « إن الله لا يقبض العلم انتزاعا إلى قوله حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا » . السادسة التقليد العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة منها . السابعة غير المجتهد المطلق يلزمه التقليد وإن

كان مجتهدا فى بعض مسائل الفقه أو بعض العلوم كالفرائض على القول بالتجزى وهو الحق فيما لا يقدر عليه . الثامنة الاتفاق على حل استفتاء من عرف من أهل العلم بالاجتهاد والعدالة أو رآه منتصبا والناس يستفتونه معظمين وعلى امتناعه إن ظن عدم أحدهما فإن جهل اجتهاده دون عدالته فالمختار منع استفتائه . التاسعة إفتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد تخريجا لا نقل عينه فإنه يقبل بشرائط الراوى إن كان مطلعا على مبانيه أهلا جاز وإلا لا . العاشرة يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل . الحادى عشر لا يرجع المقلد فيما قلد فيه : أى عمل به اتفاقا وهل يقلد غيره فى غيره المختار نعم ، فلو التزم مذهبا معينا كأبى حنيفة أو الشافعى ، فقيل يلزم وقيل لا ، وقيل كمن لم يلتزم إن عمل بحكم تقليدا لا يرجع عنه وفى غيره له تقليد غيره وهو الغالب على الظن وقيده متأخر بأن لا يترتب عليه ما يمنعه ، فمن قلد الشافعى فى عدم الدلك ومالكا فى عدم نقض اللمس بلا شهوة وصلى إن كان الوضوء السابق بدلك واستيعاب صحت وإلا بطلت عندهما انتهى (ولهذا) أى ولكون المجتهد يخطئ ويصيب (قلنا لا يجوز تخصيص العلة) وهو تخلف الحكم عنها فى محل من محالها لقيام مانع ، فالأكثر أنه تخصيص للعلة وهو أن توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ، ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال ، وذهب فخر الإسلام وتبعه المصنف إلى أنه ليس تخصيصا ، وإنما عدم المانع جزء للعلة أو شرط لها فيكون انتفاء الحكم فى صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها أو شرطها فعدم المانع شرط لعلية الوصف وعند الأكثرين لظهور الأثر عن العلة فانتفاء الحكم فى صورة النقض عندنا يكون مستندا إلى عدم العلة ، وعند الأكثرين إلى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى كذا فى التلويح ، واختار فى التحرير قول الأكثر ، وقال إنه المختار لأنه تخصيص لعموم دليل حكم فوجب قبوله كاللفظ ، وما قيل الخلاف مبنى على الخلاف فى قبول المعانى العموم فالمانع يتحول إذ لا تعدد إلا فى محاله مانع هنا غير لازم لوقوع الاتفاق حينئذ على تعدد محاله والكلام هنا ليس إلا باعتبارها إذ حاصله أنه يوجب الحكم فى محاله إلا محل المانع والمانع هو دليل التخصيص ، وبه اندفع قول المانعين إنه تناقض لا تخصيص لأن دليل العلية يوجب قوله هذا الوصف مؤثر فى الحكم كقوله : جعلته أمارة على الحكم أينما وجد بل فى غير محل التخلف غير أنا إذا قطعنا بانتفاء الحكم فى بعض محاله مع النص على العلة ولم يظهر ما يصح إضافة التخلف إليه قدرنا مانعا جمعا بين الدليلين وهو أولى من إبطال دليل العلة (لأنه يؤدى إلى تصويب كل مجتهد) لأن التخصيص يقتضى المخصص والمخصوص منه شرعا ، والعلة تصلح مخصصا عند من يجوز التخصيص فيكون كل من العلتين صحيحا فيلزم تصويب كل مجتهد ، وبينه فى التقرير بأن صحة الاجتهاد تثبت بعد تأثيره لسلامته عن المناقضة لظهور

خطئه بانتقاضه، فإن جاز التخصيص جاز لكل مجتهد إذا ورد عليه نقض أن يقول كانت علتي تقتضي ذلك لكنها خصت لمانع ويتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده عن الخطأ فيكون المجتهد مصيبا، ورد بأنا لا نسلم أن التخصيص يؤدي إلى تصويب كل مجتهد لجواز أن يكون شرطه بيان مانع صالح وقد لا يقدر المجتهد على ذلك، وأجيب بأن القول بالتخصيص فرع القول بالتصويب، فإن من قال بالتصويب يحتاج إلى القول بالتخصيص لأن النقض يوجب كون المعلل مخطئا ضرورة وهو خلاف معتقدهم، فالقول بالتصويب دعاهم إلى القول بجواز التخصيص ضرورة انتهى. وفي التحرير: وأما إلزام تصويب كل مجتهد فمنتف لأن ادعاءه علية الوصف لا يقبل منه أولا إلا بدليل ومع التخلف لا يقبل منه إلا أن يبين مانعا إنما ذلك لازم مع إجازته بلا تعين المانع أو بلا مانع كما قيل انتهى (خلافا للبعض) وهم القاضي أبو زيد ومشايخ العراق كالكرخي والجصاص، فإنهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة. والأول قول مشايخ ماوراء النهر غير أبي زيد والمانعون في المستنبطة اختلفوا في جوازه في المنصوصة، وقدمنا عن التلويح أنه خلاف لاجدوى له وفي التقرير ولعل الحق أن تمشية العلة عند ظهور صورة نقض على انتفاء الحكم لانتفاء العلة أكثر حذقا في صنعة الاستدلال من الوجه الآخر لسلامته عن كون الوصف علة فيهما كالاسمين لهذا النوع من المناظرة وأما أن يترتب على ذلك فائدة علمية يترتب عليها حكم أصلي كتصويب كل مجتهد أو القول بوجوب الأصلح فليس كذلك لأن انتفاء العلة على هذا الوجه المذكور يستلزم زيادة وصف أو نقصانه أعني الذي سماه المخصص مانعا، فإن كان القول بالتخصيص يستلزم التصويب والأصلح كان القول بانتفاء الحكم لانتفاء العلة كذلك لأن لازم اللازم لازم، وإن لم يكن بطل الإلزام انتهى (وذلك) أي بيان التخصيص (أن يقول) المعلل عند ظهور التخلف (كانت علتي توجب ذلك) الحكم (لكنه لم يجب) أي لم يثبت بتلك العلة (مع قيامها) أي تلك العلة (لمانع فصار) أي المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها (مخصوصا من العلة) أي مخرجا عن كونه محل تأثير العلة (بهذا الدليل) وهو المانع وإنما قيد به لأن مجرد قوله لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه إظهار مانع صالح للتخصيص وفي التحرير والحق نقل بعضهم الاتفاق على المنع بلا مانع (وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة) وقدمنا أنه لا نفع في هذا النزاع ولا ثمرة له (وبيان ذلك) أي بيان ماقلنا من أن عدم الحكم لعدم العلة (في الصائم النائم) التقييد به ليس لإخراج المستيقظ، وانما هو لبيان أنه صب في حلقه مكرها (إذا صب الماء في حلقه أنه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي) فإنه لا يفسد صومه بأكله أو شربه أو جماعه مع فوات الركن (فمن أجاز خصوص) أي تخصيص (العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الأثر)

وهو قوله عليه السلام : تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك (وقلنا عدم الحكم لعدم العلة) وهو فوات الركن (لأن فعل الناسى منسوب إلى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية) فكان إمساكا حكما (وبقى الصوم لبقاء ركنه) حكما والمصهوب فى فيه ليس فى معناه إذ ليس مضافا إلى المستحق فلم يسقط اعتباره بخلاف الساقط فى حلقه نائما مطر كما هو مقتضى النظر كذا فى التحرير (لا لمانع مع فوات ركنه) وأورد عليه أن فيه إنكار الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة ، فإن الأكل موجود حسا وشرعا فلو قلنا بعدمه لزم الانقلاب وأجيب بأن الصوم ليس هو الإمساك الحسى بل إمساك اعتبره الشارع فليس لوجود الأكل الحسى فى ذلك مدخل ، وكذلك العقل لامدخل له فى كيفية العبادات والوجود الشرعى للأكل ممنوع ، فإن الإفطار الشرعى إنما يتحقق بجعل فعله فطرا ، وقد انتفى ذلك بقوله تمّ على صومك سماه صوما والحسى غير معتبر فبقى أن يكون شرعا فدل على عدم اعتبار فعله فطرا وإنما لزم الانقلاب أن لو جعلنا الأكل غير أكل ، وليس كذلك بل نقول الشرع لم يجعل أكله فطرا كذا فى التقرير ، وأما على طريقة المخصصين فساد الركن علة الفساد تخلف عنها فى الناسى لمانع وهو الأثر مع وجود العلة (وبنى على هذا) أى على القول بتخصيص العلة (تقسيم الموانع وهى خمسة) التحقيق أنها ثلاثة لكنهم لما أخذوا فى تعداد الموانع أوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وإن لم يكونا من قبيل المانع المعتبر فى تخصيص العلة ، وهو مايمنع الحكم بعد تحقق العلة والعمدة فى أقسام المانع هو الاستقراء والمذكور فى التقويم أربعة لأنه إن كان بحيث لايحدث معه شىء آخر من الأجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد وإلا فهو المانع من التمام فكل منهما فى العلة أو الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا إلى أن للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة فى العلة بالدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان ، وقد أضافوا إليهما الحسيين لزيادة التوضيح كذا فى التلويح (مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر) فإنه علة للملك الثمن والمبيع جميعا وإذا أضيف إلى حرّ كان ذلك مانعا عن أصل الانعقاد لعدم المحل ولا علة فى غير محل (ومانع يمنع تمام العلة) أى تمام الانعقاد فى حق المالك (كبيع عبد الغير) أى مال الغير أما كونه منعقدا فبدليل أنه يلزم بإجازته وغير المنعقد لا يصير منعقدا بالإجازة ، وأما كونه غير تام فبدليل أنه يبطل بموته ولا يتوقف على إجازة الورثة قيدنا بكونه فى حق المالك لأنها تامة فى حق العاقد الفضولى حتى لم تكن له ولاية إبطاله كذا فى التقرير وفى صحة فسخ الفضولى لعقده تفاصيل مذكورة فى النكاح والبيع من فتاوى قاضيخان وغيرها (ومانع يمنع ابتداء الحكم) وهو الملك وإن انعقد البيع على التمام لأن الشرط داخل مع الحكم دون السبب (كخيار الشرط) أطلقه وقيده فى التحرير بكونه

للبائع فإنه يمنع الملك للمشترى والأولى الإطلاق لأن خيار المشترى يمنع الملك للبائع فى الثمن (ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية) فلا يمنع ثبوت الملك لكن لا يتم بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بلا قضاء ولا رضا (ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب) فيثبت الملك معه تاما ولا يتمكن من الفسخ بعد القبض إلا بتراض أو قضاء لكنه ليس بلازم لثبوت ولاية الرد بالعيب ، وذكر فخر الإسلام مثال الموانع من الحسيات فى الرامى إذا انقطع وتره أو انكسر فوق سهمه فلم ينعقد علة وإذا حال بينه وبين مقصده حائط منع تمام العلة حتى لم يصل إلى المحل ومانع يمنع ابتداء الحكم وهو أن يصيبه فيدفعه بترس أو غيره والذى يمنع تمام الحكم أن يجرحه ، ثم يداويه فيندمل والذى يمنع لزومه أن يصيبه فيمرض به ويصير صاحب فراش ثم يصير له كطبع خاص فيأمن منه غالبا بمنزلة من ضربه الفالج فيصير مفلوجا كان مريضا ، فإن امتد فصار طبعا صار فى حكم الصحيح انتهى . ثم اعلم أن تقسيم الموانع شهير أصولا وفروعا وهو مرجح للقول بجواز تخصيص العلل وعلى القول بعدمه ، فلا موانع فالبيع الذى فيه خيار ليس بعلة أصلا وإنما العلة البيع الخالى عنه وعلى هذا فقولهم فيه أنه علة اسما ومعنى لا حكما مجاز والعلة الحقيقية العلة اسما ومعنى وحكما وسيأتى بيانه (ثم العلل نوعان) شروع فى بيان دفع القياس لأنه إنما يتم إذا خلا عن الدفع (طردية ومؤثرة) والاحتجاج بالطرد وإن كان فاسدا إلا أنه لما مال إليه عامة أهل النظر ذكره دفعة ليبين مايعترض عليه وفى التلويح ، وينبغى أن يراد بالطردية ههنا ماليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر فى المؤثرة والطردية (وعلى كل قسم ضروب من الدفع أما الطردية فوجوه دفعها أربعة القول بموجب العلة وهو التزام) السائل (ما يلزمه المعلل) بتعليله مع بقاء النزاع فى الحكم المقصود ، وهذا معنى قولهم هو أن يسلم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة أوجه كما فى التلويح ، وهو يلجئ المعلل إلى العلة المؤثرة : أى يجعله مضطرا إلى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف (كقولهم) أى أصحاب الشافعى (فى صوم رمضان إنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية) كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لأن وصف الصوم بالفرضية يوجب تعيين النية أينما كان (فنقول عندنا لا يصح إلا بتعيين النية وإنما نجوزه بإطلاق النية على أنه تعيين) يعنى سلمنا أن التعيين واجب لكن لا يلزم منه ثبوت ما تنازعنا فيه وإنما النزاع فى أن إطلاق النية تعيين أم لا (والممانعة) وهى منع ثبوت الوصف فى الأصل أو الفرع أو منع ثبوت الحكم فى الأصل أو الفرع أو منع صلاحية الوصف للحكم أو منع نسبة الحكم إلى الوصف ، فإن قيل التعليل إنما هو لإثبات الحكم فى الفرع فمنع الحكم فى الفرع يكون

منعا للمدلول من غير قدح فى الدليل ، فلا يكون موجها . قلنا المراد منع إمكان ثبوت الحكم فى الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس إذ من شرط القياس إمكان الحكم فى الفرع كذا فى التلويح (وهى إما أن تكون فى نفس الوصف) وهو نوعان منع ثبوت الوصف فى الأصل كما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بأن الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية وأما فى الفرع فكما يقال كفارة الإفطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالأكل كحد الزنى فيقال لا نسلم أنها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الإفطار على وجه تكون جنايته متكاملة ، فالأصل حد الزنى ، والفرع كفارة الصوم ، والحكم عدم الوجوب بالأكل ، والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع ، وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم (أو فى صلاحه) أى الوصف (للحكم مع وجوده) بأن يقول بعد تسليم وجود الوصف لا أسلم أنه صالح للعلية . فإن الطرد باطل عندنا كما مر كقول الشافعى فى إثبات ولاية الأب بوصف البكارة أنها جاهلة بأمر النكاح لعدم الممارسة بالرجال ، فنقول لا نسلم أن وصف البكارة صالح للعلية ، لأنه لم يظهر له تأثير فى موضع آخر (أو فى نفس الحكم) وهو نوعان أحدهما أن يمنع ثبوت الحكم الذى يكون الوصف علة له فى الفرع ، ثانيهما أن يمنع ثبوت الحكم الذى يدعيه المعلل بالوصف المذكور فى الأصل كقوله صوم فرض فلا يصح إلا بتعيين النية كالقضاء فنقول إن ادّعيتم أنه لا يصح إلا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نسلم هذا فى الأصل أعنى القضاء وإن ادّعيتم أنه لا يصح إلا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذا فى الفرع المتنازع فيه لأن الصوم يتعين فى المنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم فى المتنازع متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا ، لأنه حينئذ يكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل كذا فى التوضيح (أو فى نسبته إلى الوصف) أى الحكم كقوله فى الأخ لا يعتق على أخيه لعدم البعضية كابن العم فنقول لا نسلم أن علة عدم عتق ابن العم هى عدم البعضية ، فإن عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز أن توجد علة أخرى للعتق ، بل إنما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمية (و) الثالث (فساد الوضع) وهو أن يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الأداء فى الشهادة إذ الشىء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فإنه يمكن أن يحترز عن ورودها بأن يغير الكلام نوع تغيير ويغير أدنى تغيير ، وقسم بعضهم فساد الوضع قسمين . أحدهما كون القياس على خلاف مقتضى الأدلة الثلاث (١) . وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف

---

(١) من الكتاب والسنة والإجماع اهـ .

الحكم الذى ربط به كما يذكر وصف يشعر بالتغليظ فى روم التخفيف وبالعكس (كتعليلهم) أى أصحاب الشافعى (لإيجاب الفرقة) أى لإثباتها (بإسلام أحدالزوجين) فإن الإسلام لا يصلح قاطعا للنعمة وإنما هو عاصم (و) الرابع (المناقضة) أى النقض وهو تخلف الحكم عن العلة ، وهو يلجئ أهل الطرد إلى المؤثرة (لقول الشافعى فى الوضوء والتيمم إنهما طهارتان فكيف افترقا فى النية) ومن الواضح أن مراده بإنكار الافتراق وجوب استوائهما فى اشتراط النية (فإنه ينتقض بغسل الثوب) أو البدن عن النجاسة الحقيقية فإنه لا يشترط فيه النية ولابد له من الرجوع عن المناقضة بأن يقول المراد أنهما تطهير حكمى : أى تعبدى غير معقول المعنى فتشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فإنه حقيقى ، فيقول المعترض الحنفى إن أردت أن نفس التطهير وإزالته بالماء حكمى فممنوع ، كيف والماء يطهر بطبعه خلقه الله آلة للطهارة فى أصله فيحصل بها إزالة النجاسة حقيقية كانت أو حكمية نوى أو لا بخلاف التراب فإنه فى نفسه ملوث لا يصير مطهرا إلا بالنية وإن أردت أن الوضوء تطهير حكمى بمعنى أنه إزالة لنجاسة حكمية فمسلم لكن لا يوجب اشتراط النية فى رفعها وإزالتها بالماء الذى خلق طهورا فإنه أمر معقول . وتمام تقرير هذا المبحث وبيان التوفيق بين كلام فخر الإسلام وصاحب الهداية مذكور فى التلويح وكتابنا هذا لا يحتمله . ثم اعلم أن المحقق فى التحرير ذكر من شروط القياس أن لا يتقدم الفرع على حكم الأصل فلا يصح قياس الوضوء على التيمم لثبوته (١) قبل العلة إلا إلزاما بمعنى لا فارق (وأما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة) يعنى أن للسائل الممانعة والمعارضة . أما الممانعة فهى أساس المناظرة لأن السائل منكر ، والمنكر

---

(١) قوله لثبوته : أى الوضوء الخ . حاصله أن من الشروط أن لا يتقدم حكم الفرع بالشرعية على حكم الأصل كقياس الوضوء فى وجوب النية فيه على التيمم بجامع أن كلا منهما تطهير حكمى لأن الوضوء بالشرعية متقدم على التيمم إذ شرعية الوضوء قبل الهجرة والتيمم بعدها فلم يجز قياس الوضوء فى ذلك عليه لثبوت حكم الفرع الذى هو الوضوء قبل ثبوت علته لأنها مستنبطة من حكم الأصل المتأخر عن حكم الفرع ، ويلزم أيضا أن يكون حكم الفرع ثابتا قبل العلة ، وثبوت حكم القياس قبلها باطل ، لأنه يكون حينئذ ثابتا بدون العلة الجامعة فيكون الثابت بالقياس ثابتا بدونه وهو محال اللهم إلا أن يكون إلزاما بمعنى لا فارق بين الوضوء والتيمم فى أن كلا منهما طهارة حكمية ، وقد قلتم بوجوب النية فى التيمم فكذا فى الوضوء فحينئذ يصح قياس الوضوء على التيمم فى وجوب النية لكن ليس الشأن فى انتفاء الفارق بينهما اهـ .

سبيله أن لايتجاوز حد المنع والإنكار على مثال الخصومات في الدعاوى فالمعلل يدعى لزوم الحكم المطلوب على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الإنكار فلا يتجاوزه إلا عند الضرورة ، ثم بعد الممانعة ليس للسائل إلا المعارضة : أى الخالصة (لأنها) أى المؤثرة لا تحتمل المناقضة وفسادالوضع بعد ماظهر أثرها بالكتاب والسنة) وإجماع الأمة لأن هذه الأدلة لا تحتمل التناقض ، فكذا التأثير الثابت بها لأن في مناقضته مناقضة هذه الأدلة ، وإذا اندفع التناقض اندفع فساد الوضع بالأولى لأن فساد الوضع عدم أساس القياس والمناقضة خجل مجلس ، وتعقبهم في التحرير في قولهم إن المؤثرة لا تحتمل المناقضة إلى آخره بأن الإيراد إنما هو على ماظنه المجتهد علة لإنكار ظنه لا على العلة الشرعية في نفس الأمر ، وأيضا النص على علية الجنس مثلا كجنس الحكم إلى آخره وهو التأثير ليس نصا على علية العين للعين وعليه الإيراد وإلا فيجب نفى المعارضة أيضا ، إذ بعد ظهور تأثير الوصف كيف يعارض خصوصا بطريق القلب انتهى ، وفي التلويح والجمهور على أن المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلابد من دفعه انتهى .

وذكر بعد الجواب أن التأثير لا يثبت إلا بنص أو إجماع أن ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض . وفي التقرير في الفرق بين قبول المؤثرة المعارضة دون المناقضة وجهان : أحدهما أن الأدلة تحتمل التعارض لجهلنا بالناسخ فكذا العلل التي ثبت أثرها بها . وأما المناقضة فلا تحتملها النصوص فكذا العلل الثابتة بها . الثاني أن التناقض يبطل نفس الدليل لنسبة الجهل والسفه إلى صاحب الشرع والتعارض يقرره ويلزم نسبة الجهل إلينا انتهى . وسيأتي له زيادة توضيح في بحث القلب (لكنه) أى الشأن (إذا تصور مناقضة) أى نقض صورى على المؤثرة (يجب رفعه بطرق أربعة) الأول الدفع بالوصف ، وهو منع وجود العلة في صورة النقض . والثاني الدفع بمعنى الوصف ، وهو منع وجود المعنى الذى صارت العلة علة لأجله . والثالث الدفع بالحكم ، وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض . والرابع الدفع بالغرض ، وهو أن نقول الغرض التسوية بين الأصل والفرع فكما أن العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم ، وكما أن ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الأصل ، فالتسوية حاصلة بكل حال كذا في التلويح (كمانقول في الخارج من غير السبيلين إنه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه نقضا ما إذا لم يسل) من رأس الجرح فإنه خارج نجس من بدن الانسان وليس بحدث (فدفعه أولا بالوصف وهو أنه ليس بخارج) فإن الخروج وهو الانتقال من مكان باطن إلى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان ، بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها ،

بخلاف السبيلين فإنه لا يتصور ظهور القليل إلا بالخروج (ثم) ندفعه ثانيا (بالمعنى) أى بمنع المعنى (الثابت بالوصف دلالة) أى المعنى الذى صارت العلة علة لأجله، وهو بالنسبة إلى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة إلى المنصوص كذا فى التوضيح (وهو وجوب غسل ذلك الموضع) فإن الخارج النجس إنما صار حدثا باعتبار أنه مؤثر فى تنجس ذلك الموضع (فيه) أى بوجوب غسل ذلك الموضع (صار الوصف) وهو خروج النجس (حجة) فى انتقاض الطهارة (من حيث إن وجوب التطهير فى البدن باعتبار مايكون منه) أى بسببه (لا يتجزأ) فإذا وجب غسل بعضه وجب غسل كله ، لكنه اقتصر على الأعضاء الأربعة دفعا للحرج، وقيد بما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فإنه يقتصر على موضع الإصابة (وهناك) أى فيما إذا لم يسل (لم يجب غسل ذلك الموضع) لأن مالا يكون حدثا لا يكون نجسا على الصحيح (فعدم الحكم) وهو نقض الطهارة فى غير السائل (لعدم العلة وهى الخروج) ويورد عليه صاحب الجرح السائل فإنه خارج نجس وليس بحدث حيث لم تنتقض طهارته مادام الوقت باقيا (فندفعه بالحكم) أى ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم فى صورة النقض (ببيان أنه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت) يعنى لا نسلم أنه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه إلى مابعد خروج الوقت ولذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت إذا لبسهما بعد السيلان (وبالغرض) معطوف على قوله بالحكم : أى ندفعه بحصول الغرض من التعليل ، وهو القسم الرابع (فإن غرضنا التسوية بين الدم والبول) فى المعنى الموجب للحكم وقد حصل (وذلك) أى البول (حدث فإذا لزم) أى دام (صار عفوا لقيام الوقت) نفيا للحرج (فكذا هنا) أى فى صورة الدم (وأما المعارضة) وهى القدح فى المدلول من غير تعرض للدليل بإقامة الدليل على خلافه . قال فى التلويح: فإن قيل ينبغى أن لا تكون المعارضة من أقسام الاعتراض لأن مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هى فى المعنى نفى لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله، ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لأن السائل قد قام عن موقف الإنكار إلى موقف الاستدلال : فالحاصل أن قدح المعترض إما أن يكون بحسب الظاهر والقصد فى الدليل أو فى المدلول . والأول إما أن يكون بمنع شىء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع إما مقدمة معينة مع ذكر السند أو بدونه ويسمى مناقضة، وإما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى أنه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه فى شىء من الصور وإما أن يكون بإقامة الدليل على نفى مقدمة من مقدمات الدليل وذلك إما أن يكون بعد إقامة المعلل

دليلا على إثباتها وهو المعارضة فى المقدمة فتدخل فى أقسام المعارضة وإما أن يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط فى البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وضلالهما عن ما هو طريق التوجيه . والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة . والثانى وهو القدح فى المدلول من غير تعرض للدليل إما أن يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت إليه ، وإما بإقامة الدليل على خلافه وهى المعارضة وتجرى فى الحكم بأن يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب ، وفى علته بأن يقيم دليلا على نفى شىء من مقدمات دليله ، والأولى تسمى معارضة فى الحكم ، والثانية معارضة فى المقدمة وتكون بالنسبة إلى تمام الدليل مناقضة . والمعارضة فى الحكم إما أن تكون بدليل المعلل ولو بزيادة شىء عليه (فهى نوعان معارضة فيها مناقضة) وقدمنا أنها المعارضة فى الحكم بدليل المعلل ولو بزيادة شىء عليه . أما كونها معارضة فمن حيث إثبات نقيض الحكم ، وأما المناقضة فمن حيث إبطال دليل المعلل إذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين ، وأورد أن فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة إنكاره فكيف اجتمعا . وأجيب بأنه يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بأن لا يتعرض للإنكار قصدا ، وأورد أن فى كل معارضة معنى المناقضة لأن نفى حكم الخصم وإبطاله يستلزم نفى دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم . وأجيب بأنه عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما إذا اتحد الدليل (وهى القلب) وهو أن يكون دليل المعارض على نقيض الحكم بعينه (وهو نوعان أحدهما قلب العلة حكما والحكم علة) مأخوذ فى اللغة من القلب بمعنى جعل أعلا الشىء أسفله كقلب القصعة : يقال قلبت الشىء جعلته منكوسا لأن العلة أعلا من الحكم لكونها أصلا والحكم أسفل لكونه تبعا فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا إنما يكون معارضة إذا أقام المعترض دليلا على نفى عليه ما ادعاه المعلل علة ، وإلا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة التوضيح نعم لو أثبت كون العلة معلولا لزم نفى علته لأن معلول الشىء لا يكون علة له وما يقال إنه معارضة فى الحكم من جهة أن السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لأن بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز أن يثبت بعلة أخرى كذا فى التلويح (كقولهم) أى أصحاب الشافعى فى الاستدلال على أن الإسلام ليس من شرائط الإحصان (الكفار) أى أهل الذمة (جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين) والبكر والثيب يقع على الذكر والأنثى فجعلوا جلد المائة علة لوجود الرجم (فنقول) بطريق القلب (المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة لأنه يرجم ثيبهم) فجعلنا ما نصبوه علة فى الأصل وهو جلد المائة حكما وما جعلوه حكما

وهو الرجم علة ، فإن قلت بعد ما ظهر تأثير العلة كيف تصح معارضتها خصوصاً بطريق القلب الذى هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه . قلت ربما يظن ظهور التأثير ولا تأثير فى نفس الأمر وربما يورد على المؤثر ما يظن أنه معارضة أو قلب وليس بذلك ، فالمنافاة إنما هى بين التأثير فى نفس الأمر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بأنه لا يمكن بعد ثبوت التأثير مما لا وجه له كذا فى التلويح (والمخلص منه) لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده (أن يخرج الكلام مخرج الاستدلال) وذلك بأن لا يورد الحكمين بطريق تعليل أحدهما بالآخر ، بل بطريق الاستدلال بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر (فإنه يمكن أن يكون الشىء دليلا على شىء وذلك الشىء يكون دليلا عليه) كالنار مع الدخان فلا امتناع فى جعل المعلول دليلا على العلة بأن يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مسها النار لأنها محترقة ، ثم اعلم أن هذا المخلص لا يتأتى فى المثال المذكور لأنه إنما يكون عند تساوى الحكمين بمعنى أن يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما فى النذر والشروع وكالولاية فى النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة فى الأوليين والأخريين . فإن قيل : إن أريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وإن أريد المساواة من وجه ، فالفرق لا يضر . أجيب بأن المراد المساواة فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه كالحاجة إلى التصرف فى الولاية ، فإن قيل قد يتحقق الحاجة إلى التصرف فى المال لئلا تأكله الصدقة بخلاف النفس فإنها تتأخر إلى ما بعد البلوغ ، أجيب بأنه قد يكون بالعكس فيحتاج فى النفس لعدم الكفء بعد ذلك ولا يحتاج فى المال لكثرته فتساويا (والثانى) من نوعى القلب (قلب الوصف شاهدا على الخصم) أى حجة عليه (بعد أن يكون شاهدا له) وبعد أن كان شاهدا عليك صار شاهدا لك ، وكان ظهره إليك فصار وجهه إليك مأخوذ من قلب الشىء ظهرا لبطن ، وأخره عن النوع الأول لأن القلب الحقيقى هو الأول لكونه قلبا عن غير تغيير وزيادة على تعليل المعلل بخلاف هذا فإنه بزيادة عليه مفسدة له تقريرا وتفسيرا لا تبديلا وتغييرا ليكون وهو معارضة فيها مناقضة . أما إنه معارضة فلأنه يوجب خلاف ما أوجبه المعلل بتعليله من الحكم بدليل آخر ، وأما إن فيه مناقضة فلأن فيه إبطال التعليل الأول (كقولهم) أى أصحاب الشافعى (فى صوم رمضان إنه صوم فرض) مقدمة أولى وهى ظاهرة (فلا يتأدى إلا بتعيين النية) مقدمة كبرى (كصوم القضاء) دليل الثانية والنتيجة فهذا لا يتأدى إلا بتعيين النية ولم يبين المعلل أنه معين فى هذا الوقت لعدم بقاء غيره مشروعا من سائر الصيامات فيه ، فنحن إذا فسرنا الصوم المذكور تفسيرا تركه الخصم وبينا محل النزاع (فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى

عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء) بعد الشروع ، فإنه حينئذ يستغنى عن التعيين كان قلبها بذلك الوصف مع زيادة التفسير فبطل الوصف الأول لأنه لا يتعلق به حكمان مختلفان فى حالة واحدة فكان نظير هذا الصوم ما كان بعد الشروع ، ولذا قال (لكنه) أى صوم القضاء (إنما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله) لكن بهذا المقدار لا تقع المفارقة بينهما فلم يكن تغييرا (وقد تقلب العلة من وجه آخر) غير الوجهين المذكورين (وهو ضعيف) أى فاسد (كقولهم) أى أصحاب الشافعى فى أن الشروع فى النوافل لا يوجب إتمام ما شرع فيه ولا قضاءه لو قطعه (هذه عبادة لا يمضى فى فاسدها) احترز به عن الحج (فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك) أى لما كان النفل كالوضوء فى عدم المضى (وجب أن يستوى فيه عمل النذر والشروع) فلا يجب بهما كالوضوء فإنه لما لم يجب المضى فى فاسده استوى فيه عمل النذر والشروع فكما أنه لا يلزم بالشروع لا يلزم بالنذر ، لكن اللازم باطل فى الشرطية الأولى لأن عمل النذر فى النفل ليس كالشروع اتفاقا فإنه يجب بالنذر اتفاقا وإن لم يجب بالشروع عند الخصم . وهذا النوع يسمى قلب التسوية لأنه إن ثبتت المساواة بين النذر والشروع فى الفرع والأصل صار الأصل وهو الوضوء شاهدا عليه لا له ، فيكون قلب التسوية وهو ضعيف عند المحققين وقبله بعض مصححى القلب لأنه جعل الوصف المذكور شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفته دعوى المعلل ، واستدل فخر الإسلام على ضعفه بأنه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة ولذلك لم يكن من هذا الباب فى الحقيقة ، ولأنه جاء بحكم مجمل لا يصح من السائل إلا بطريق الابتداء ولأن المفسر أولى ولأن المقصود من الكلام معناه والاستواء مختلف فى المعنى سقوط من وجه وثبوت من وجه على التضاد وذلك مبطل للقياس انتهى . وفى التحرير والمختار عدم قبوله لأن كون الوصف يوجب شبها فى شئ لا يستلزم عموم الشبه ليلزم الاستواء مطلقا انتهى . (وسمى هذا) النوع من القلب (عكسا) لأن حاصله عكس خصوص حكم الأصل وهو عدم اللزوم بالنذر والشروع فى الفرع ، وهذا هو المنسوب إلى الحنفية أول باب القياس مسمى بقياس العكس ، وإنما هو اسم الاعتراض كذا فى التحرير . وقد فرق فى التلويح بين القلب والعكس بأن دليل المعارض إن كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وإن كان على ما يستلزمه فعكس وهو مأخوذ من عكست الشئ رددته إلى ورائه على طريقه الأول ، وقيل رد أول الشئ إلى آخره وآخره إلى أوله انتهى . وفى التقرير واختلفت عبارة أهل الأصول فى تعريفه فقيل انتفاء الحكم لانتفاء علة ، وقيل تعليق نقيض الحكم بنقيض العلة وهو ليس من باب المعارضة لأنها للدفع والعكس للتصحيح فكان ينبغى أن لا يذكر فى هذا الباب لكنه لما استعمله فى مقابلة القلب لكونه للإبطال

والعكس للتصحيح ألحق العكس بباب المعارضة أو القلب ومثل له فخر الإسلام بقولنا: ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء. قال وهذا وما أشبهه مما يصلح لترجيح العالى انتهى:

والحاصل أن العكس على نوعين: نوع يصلح للترجيح كما قدمنا، ونوع فاسد وهو مراد المصنف هنا، وذكر فى إضافة الأنوار أن قول فخر الإسلام وعكسه الوضوء ليس بعكس حقيقة لأن حقيقة العكس أن يقال مايلتزم بالشروع يلتزم بالنذر كما يقال الإنسان حيوان ناطق والحيوان الناطق إنسان إلا أن هذا النوع من لوازم العكس الحقيقى فيكون أقرب إلى الحقيقة بالنسبة إلى النوع الأول، فيكون هذا النوع مخالفا للأول المذكور فى الكتاب من حيث إن الأول عكس حكم العلة بدون قلبها وهذا عكس حكم العلة بقلبها فكان هذا ضد الطرد فلا يكون قادحا فى العلة بل يصلح مرجحا انتهى.

﴿ تنبيه ﴾ قال فخر الإسلام: وأصل العكس رد الشىء على سننه الأول مثل عكس المرآة إذا رد نور البصر بنوره حتى انعكس فأبصر نفسه كان له وجها فى المرآة انتهى. فاعترض عليه أبو اليسر بأن هذا قول عامة المتكلم من المعتزلة. وقال عامة أهل السنة والأشعرية: إن الانعكاس لايستقيم، بل نرى مانرى بإراءة الله تعالى فإنه تحدث صور الأشياء فيها عند مقابلة مخصوصة إذا توسط بينهما جسم شفاف كما تحدث الروح فى البدن عند استعداده وصلاحيته للقبول بدليل حدوث صور الأشياء فيها وإن لم يكن ناظر ويعلم أن الأعمى إذا قابلها بوجهه تحدث صورته ولم يكن لبصره نور ينعكس واعتذر عنه بأنه ذكره تقريبا للفهم كذا فى التقرير (والثانى) من نوعى المعارضة (المعارضة الخالصة) عن معنى المناقضة وهى إقامة دليل آخر على خلاف المستدل فإن كانت فى الحكم فهى لإثبات نقيض الحكم إما أن يكون بعينه أو بتغيير ما كل منهما صريحا أو التزاما وإن كانت فى المقدمة فهى قد تكون لنفى علية ما أثبت المستدل عليته، وقد تكون لإثبات علية علة أخرى إما قاصرة وإما متعدية إلى مجمع عليه أو مختلف فيه كذا فى التلويح (وهى نوعان: أحدهما) المعارضة (فى حكم الفرع) قدمه لأن أقسامه الخمسة اما صحيحة أو شبيهة بها فإن القسمين منه صحيحان وثلاثة فيها شبهة الصحة. وأما أقسام الثانى فكلها فاسدة، وإنما أوردناها لبيان جميع أقسامها كذا فى التقرير، فقوله (وهو صحيح) تساهل (سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة) أى بما يخالف حكم المعلل بأن يذكر علة أخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيقع بإيراد العلة الأخرى محض المقابلة بلا تعرض لإبطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما وينسد طريق العمل إلا بترجيح إحداهما ليجب العمل

بالراجحة وهذا الوجه أصح وجوهها، مثاله قول الشافعية فى تثليث المسح : المسح ركن فى الوضوء وكل ركن فى الوضوء يسن تثليثه قياسا على سائر الأركان بعلة الركنية ، فيقال لهم مسح الرأس مسح فى الوضوء ، وكل مسح فى الوضوء لا يسن تثليثه قياسا على سائر ما هو مسح كمسح الخف والجبيرة . قال فى التحرير : والأحسن أن يجعل أصله التيمم فيندفع المتوهم من مانع فساد الخف : يعنى أنه ربما منع مانع صحة القياس على مسح الخف فإن التكرار يفسده بخلافه فى الرأس فإذا جعل الأصل التيمم سلم من هذا (أو) معارضة (بزيادة هى تفسير) للحكم الأول وتقرير له كقوله فى المسئلة إن المسح ركن فى الوضوء وما هو كذلك لا يسن تثليثه بعد إكماله قياسا على الغسل وهى صحيحة لأنها أحد وجهى القلب فوجب المصير إلى الترجيح فيها كما فى الأولى لكنها دون الأولى لعدم صحتها بلا زيادة بخلاف الأولى ، وأورد أنه ينبغى أن تكون أقوى من الأولى لأنها أحد وجهى القلب والقلب مقدم على المعارضة المحضة عند العامة لتضمنه إبطال علة الخصم وقال صاحب الكشف : إيراد هذا النوع فى باب المعارضة الخالصة مشكل فإنه ذكره فى المعارضة التى فيها المناقضة . وأجيب عن الأول بأنه بذلك الاعتبار أقوى وأقدم ، وقد ذكر فيما تقدم من تلك الجهة وأما هنا فلم يذكره إلا على جهة المعارضة ، وهى من هذه الجهة ليست بأقوى من الأولى بل دونها ، وعن الثانى بأن هذه معارضة فيها معنى القلب ، فالسائل بالخيار إن شاء ذكره على سبيل المعارضة وإن شاء على وجه القلب وفيه نظر لأن الإشكال لم يندفع به فإن بإيراده على وجه المعارضة لا يصير معارضة خالصة والشيخ قيدها بالخلوص ويمكن أن يقال القلب مشتمل على اعتبارين وقطع النظر عن أحدهما جائز فإيراده ههنا يكون بذلك الاعتبار كذا فى التقرير (أو تغيير) بيان للقسم الثالث وهو ما فيه نفى لما أثبته المعلل وإثبات لما نفاه لكن بضرب تغيير فيه إخلال بموضع النزاع كقولنا فى إثبات ولاية تزويج الصغيرة التى لا أب لها ولا جد لغيرهما من الأولياء : صغيرة فيثبت عليها ولاية الإنكاح كالتى لا أب لها بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخوة كالمال فإنه لا ولاية للأخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة ، فالعلة قصور الشفقة لا الصغر وإلا لم تكن معارضة خالصة ، بل قلنا فالمعلل أثبت مطلق الولاية ، والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الأخ فوقع فى نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالأخ ولزم نفى حكم المعلل من جهة أن الأخ أقرب القرابات بعد الولاد فنفى ولايته يستلزم نفى ولاية العم ونحوه ، وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة كذا فى التلويح ، وفى التحرير يقول المعترض الأخ قاصر الشفقة فلا يولى عليها كالمال وأما صغيرة فلا يولى عليها فليس منه انتهى .

وفى التقرير أن القسم الثالث فيه شبه الصحة (أو فيه نفى لما لم يثبته الأول أو إثبات

لما لم ينفه الأول) بيان للرابع . وحاصله أنه القسم الثانى من قسمى العكس المشار إليه سابقا بقوله : وقد تقلب العلة من وجه آخر ، وهو ضعيف ففيه صحة من وجه ، وعلى ذلك قلنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم ، فقالوا بهذا المعنى وجب أن يستوى ابتداؤه وقراره كالمسلم ، كذا ذكره فخر الإسلام ، ففى هذه المعارضة إثبات ما لم ينفه المعلل لأنه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار ، وإنما أثبت التسوية بين البيع والشراء فلا تتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة إلا أن فيها شبهة الصحة ، لأنه حيث ثبت استواء البقاء والابتداء ظهر المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لأنه يوجب الملك ابتداء وبقاء ، والبقاء لا يصح فكذا الابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت إلا بإثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس للسائل إثبات التسوية ترجحت جهة الفساد فيها فلا تصلح للدفع ، وفى إيراد هذا النوع من أقسام الخالصة يرد ماتقدم فى النوع الثانى فإن جهة صحتها تستلزم إبطال تعليل المعلل ، فعلى تقدير كونه معارضة لا تكون خالصة وتقدم جوابه (أو فى حكم غير الأول لكن فيه نفى الأول) بيان للخامس والفرق بينه وبين الثالث أن فى الثالث ضرب تغيير بخلاف الخامس ، ومثاله قول أبى حنيفة فى التى أخبرت بموت زوجها فاعتدت ونكحت آخر وولدت فجاء الأول إنه (١) أحق بالولد لأنه صاحب فراش صحيح ، فإن عورض بأن الثانى صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كما لو تزوجها بغير شهود فولدت فهذه معارضة فى الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم ولعدم ورودهما على محل واحد ولعدم المدافعة بينهما ، لأن المعلل علل لإثبات النسب من الأول والسائل من الثانى ، وينبغى أن يعلل لنفيه عن الأول إلا أن النسب إذا ثبت من زيد لم يصح إثباته من غيره لعدم تصور ثبوته من شخصين فتضمنت هذه المعارضة نفى النسب وقد وجد مايصلح سببا لاستحقاق النسب فى حق الثانى ، وهو الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه . فاحتاج الإمام إلى الترجيح وهو كون الأول صاحب فراش صحيح أولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا مع فساد الفراش لأن صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته ، وحقيقة الشىء أولى بالاعتبار من شبهته ، وتعقبه فى التلويح بأنه ربما يقال بل فى الحضور حقيقة النسب لأن الولد من مائه انتهى ، ولذا قال فى الفتاوى الظهيرية كان أبو حنيفة يقول أولا الولد للأول ثم رجع وقال الولد للثانى : حكى رجوعه عبد الكريم الجرجانى وعليه الفتوى انتهى .

﴿ والثانى ﴾ من المعارضة الخالصة المعارضة (فى علة الأصل) أى المقيس عليه بأن

---

(١) مقول قول أبى حنيفة اهـ .

يذكر المعترض فى المقيس عليه علة أخرى لا تكون موجودة فى الفرع ، ويسند الحكم إليها معارضا للمعلل فى علته ، وهى ثلاثة أنواع (وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى) بيان للقسم الأول وهو أن يأتى المعترض بعلة قاصرة وهى غير مقبولة لما سبق من أن التعليل لا يكون إلا للتعدية ، وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بأن العلة فى الأصل هى الثمنية دون الوزن : وهى معارضة مقبولة عند الشافعى ، لأن مقصود المعترض إبطال علية وصف المعلل فإذا بين علية وصف آخر احتمل أن يكون كل منهما مستقلا بالعلية وأن يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال كذا فى التلويح (أو يتعدى إلى مجمع عليه) بيان للقسم الثانى ، وهو أن يأتى المعترض بعلة متعدية إلى فرع مجمع عليه كما قلنا فى الحنطة إن علة الربا فيها الكيل والجنس . فعارض السائل بأن المعنى فى الأصل ليس ما ذكرت ، وإنما هو الاقتيات والادخار وقد فقدا فى الفرع فهذا معنى يتعدى إلى مجمع عليه وهو الأرز والدخن ، وإنما كانت باطلة لأنه لم يصنع سوى أنه رأى عدم العلة وهو لا يصلح دليلا عند عدم الحجة فعند وجودها أولى لا يصلح ولأنه يجوز أن يثبت الحكم بعلل شتى ، وتعقبهم فى التلويح بأن وصف المعلل حينئذ يحتمل أن يكون جزء علة ، وهذا كان فى غرض المعترض أعنى القدح فى علية وصف المعلل . لا يقال الكلام فيما إذا ثبت علية الوصف وظهر تأثيره . لأنا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا وحينئذ يجوز أن يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا انتهى (أو مختلف فيه) بيان للقسم الثالث وهو أن يتعدى الشىء إلى الآخر الذى ادعى المعترض عليته إلى فرع مختلف فيه كما إذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بأن العلة هى الطعم فيتعدى إلى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربا فيهما مختلف فيه . ولا تقبل مثل هذه المعارضة عند الفقهاء لأنه ليس لصحة علية أحد الوصفين تأثير فى فساد علية الآخر نظرا إلى ذاتيهما لجواز استقلال العلتين ، وإنما وقع الاتفاق على فساد أحدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر إلى معنى يوجبه ، وفيه نظر لأن عدم تأثير صحة أحدهما فى فساد الآخر لا ينافى فساد أحدهما عند صحة الآخر . لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد إذ الكلام فيما ثبتت عليته ظنا لا قطعا . لأنا نقول لا نعنى بفساد العلية إلا هذا ، وهو أنه لم يبق الظن بالعلة ما لم يرجح للاتفاق على أن العلة أحدهما ولا أولوية بدون الترجيح كذا فى التلويح وفيه نظر لأن العدالة اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر وإذا لم يرتكب صغيرة أصلا كان أشد فاختلفت شدة وضعفا (وكل كلام صحيح) فى نفسه (يذكر) أى يذكره أهل الطرد (على سبيل المفارقة) أى على وجه

الفرق ولا يقبل منهم ، لأن شرط صحة القياس تعليل الأصل ببعض أوصافه لما ذكرنا أن التعليل بجميع الأوصاف باطل ، وإذا كان التعليل ببعض أوصافه شرط صحة التعليل كان ذكر الفرق بينهما بذكر وصف آخر لم يذكره المعلل راجعا إلى بيان صحة التعليل ، وحينئذ يكون السائل ساعيا فى ضد مايرومه فإن سعيه لإبطال التعليل لا للتصحيح ، فعلم أن الوجه فى ذلك ماذكره بقوله (فنذكره على سبيل الممانعة) ليبين المعلل تأثير علته ، والممانعة منع مقدمة الدليل إما مع السند أو بدونه ، والسند مايكون المنع مبنيا عليه . ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هى كون الوصف علة ووجودها فى الأصل وفى الفرع وتحقق شرط التعليل بأنه لا يغير حكم النص ولا يكون الأصل معدولا به عن القياس وتحقق أوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض أن يمنع كلا من ذلك بأن يقول لا نسلم أن ماذكرت من الوصف علة أو صالح للعلية ، وهذا ممانعة فى نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها فى الأصل أو فى الفرع أو لا نسلم تحقق شرائط التعليل أو تحقق أوصاف العلة .

واعلم أن الممانعة فى نفس الحجة هى أساس المناظرة لعموم ورودها على القياس إذ قلما تكون العلة قطعية وعند إيرادها يرجع المعلل فى التقصى عنها إلى مسالك العلة وهى كثيرة وعلى كل منها أبحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ، ثم ينبغى أن يكون ذكر الممانعة على وجه الإنكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى وإقامة الحجة ، ولا يخفى أنه تصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز أن يثبت بالنص أو الإجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه أو جنسه فى نوع الحكم أو جنسه ، ويكون علة الحكم غيره أو يكون مقتصرا على الأصل بخلاف فساد الوصف فإنه لا يصح بعد ظهور التأثير . ولهذا جعل فخر الإسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا . نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج إلى الجواب وبيان أنه ليس كذلك كذا فى التلويح ، ومثال قولهم فى إعتاق الراهن إنه تصرف من الراهن يلاقى حق المرتهن بالإبطال فكان مردودا كالبيع فقالوا ليس كالبيع لأنه يحتمل الفسخ بخلاف البيع ، وهذه مفارقة والوجه الممانعة وهو أن نقول إن القياس لتعدية حكم النص دون تغييره وإنا لا نسلم وجود هذا الشرط هنا ، وبيانه أن حكم الأصل وقف لما يحتمل الرد والفسخ وأنت فى الفرع تبطل أصلا مالا يحتمل الرد والفسخ (وإذا قامت المعارضة) شروع فى بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعنى إذا تحققت المعارضة . بأن لم تدفع بشىء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما (كان السبيل فيه) أى فى دفعها (الترجيح) وقد اختلف فى الراجب عند التعارض فقيل الوقف أو التخيير لا الترجيح ، وذهب الجمهور إلى صحة

الترجيح ووجوب العمل بالراجح لإجماع الصحابة والسلف على تقديم بعض الأدلة الظنية على بعض إذا اقترن بها ماتتقوى به والترجيح إنما يقع بين المظنونين لأن المظنون يتفاوت فى القوة لا فى المعلومين إذ ليس بعضهما أقوى من بعض ، ولذا قلنا إذا تعارض نصان قاطعان لا سبيل إلى الترجيح ، بل المتأخر ناسخ إن عرف التاريخ وإلا وجب المصير إلى دليل آخر أو التوقف ، وأورد عليه المفسر والمحكم قطعيان والتعارض بينهما واقع والترجيح للمحكم . وأجيب بأن المراد من النصين القاطعين المتساويان فى الدلالة على القطع كالمحكمين أو المفسرين ولا ترجيح لأحدهما على الآخر إذ ذاك لامحالة كذا فى التقرير وقد تبع المؤلف فخر الإسلام فى تأخير بحث الترجيح عن بحث التعارض ولو أخر التعارض إلى هنا وأعقباه بالكلام على الترجيح كما فعل صدر الشريعة لكان أنسب (وهو عبارة عن فضل أحد المثلين) المتعارضين (على الآخر) قيل فى هذه العبارة توسع لأن هذا معنى الرجحان لا الترجيح فإنه إثبات الرجحان فكأن الشيخ حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه ، وتقديره الترجيح عبارة عن إثبات فضل أحد المثلين على الآخر أو بيانه ، ولهذا قال القاضى : هو إظهار زيادة لأحد المثلين وصفا كذا فى التقرير ، ويمكن أن يكون الضمير عائد إلى الترجيح بمعنى الرجحان من قبيل إطلاق اسم المؤثر على الأثر أو المراد بالفضل القوة . قال فى التلويح : الترجيح فى اللغة جعل الشىء راجحا : أى فاضلا زائدا ، ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان ، وفى الاصطلاح بيان الرجحان : أى القوة التى لأحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظنى بأمر يقوى به على معارضه (وصفا) بيان لشرطه وهو أن يكون تابعا حتى لوقوى أحدهما بما هو غير تابع له لايكون رجحانا فلايقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوى وهو إظهار زيادة أحد المثلين على الآخر وصفا لا أصلا من قولك رجحت الوزن إذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلابد من قيام التماثل أولا ، ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا فى العادة . قال الإمام السرخسى : لا تسمى زيادة درهم على العشرة فى أحد الجانبين رجحانا لأن المماثلة تقوم به أصلا وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لأن المماثلة لا تقوم بها عادة ، وهذا من قوله عليه الصلاة والسلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين « زن وأرجح فإنا معاشر الأنبياء هكذا نزن » فمعنى أرجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الأوصاف كزيادة الجودة لاقدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربا فى قضاء الديون إذ لا يجوز أن يكون هبة لبطلان هبة المشاع كذا فى التلويح (حتى لا يترجح القياس) على قياس آخر يعارضه (بقياس آخر) ينضم إليه يعنى قياسا يوافقه فى الحكم دون العلة ليكون

من كثرة الأدلة إذ لو وافقه فى العلة كان من كثرة الأصول لا كثرة الأدلة إذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة إلا عند تعدد العلتين لأن حقيقة القياس ومعناه الذى يصير به حجة هو العلة لا الأصل كذا فى التلويح (وكذا الحديث) لا يترجح على حديث آخر يعارضه بحديث آخر (والكتاب) أى ولا يترجح نص الكتاب بنص آخر (وإنما يترجح) الدليل (بقوّة فيه) حتى صار الحديث المشهور أولى من الآحاد لأن الشهرة توجب قوة فى اتصاله بالرسول صلى الله عليه وسلم وقد أفاد الحصر بإنما أن النص لا يترجح بالقياس لأنه من جنس مايصلح حجة بنفسه حالة الانفراد كالشاهدالثالث ذكره شمس الأئمة وعن البعض أنه يترجح بالقياس لأنه غير معتبر فى مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف .

والحاصل أنه لا يترجح بكثرة الأدلة عندنا لأنه بقوة الأثر وهو بما يصلح وصفا وتبعا لا بما هو مستقل بالتأثير إذ تقوّى الشىء إنما يكون بصفة توجد فى ذاته ، وأما مالا يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه إليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض ، وتعقبهم فى التلويح بأن يقال سلمنا أن الترجيح بالقوة ، لكن لا نسلم أنه لا يحصل للدليل بانضمام الغير إليه يتقوّى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن ، واستدل فى التوضيح بالإجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج أو أخ لأم فى التعصيب فإنه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن العم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الإرث ثابتا واللازم باطل ، ثم قال : واعلم أنا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الأصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم غير مبيت ولم يرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما لم يرجح بكثرة الأدلة .

ولنا فى كل ذلك فرق دقيق وهو أن الكثرة معتبرة فى كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وأنها غير معتبرة فى كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منهما ، واعتبر هذا بالشاهد الثالث فإن كل أمر منوط بالكثرة كحمل الأثقال والحروب فإن الأكثر فيه راجح على الأقل وكل أمر منوط بكل واحد كالمصارعة فإن الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوى يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الأصول من قبيل الأول لأنها دليل قوّة الوصف فهى راجعة إلى القوة فتعتبر وكثرة الأدلة من قبيل الثانى فإن كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الآخر أصلا فإن الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التى فى الصوم فإن هذا الحكم تعلق بالأكثر من حيث هو الأكثر لا بكل واحد من الأجزاء

فيكون من قبيل الأول ، هذا هو الأصل فأحكمه وفرع عليه الفروع انتهى (وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة) إشارة إلى أن كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لأنه لاستقلاله لا ينضم إلى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ، ثم بين ذلك فى العلل الحسية للأحكام الشرعية التى وقع الإجماع على عدم ترجيح بكثرة العلة بمعنى أن يسقط الآخر بالكلية وذلك كما فى مسألة اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد مات من جميعها فإن الدية عليهما نصفان وهو معنى قوله (حتى تكون الدية نصفين) وإنما لم تعتبر الكثرة لأن الإنسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وتفريعه وجوب الدية عليهما إنما هو فى الخطأ ، أما فى العمد فالقصاص عليهما وهو مقيد بما إذا لم تكن جراحة أحدهما أقوى تأثيرا فإن كانت أقوى كما إذا جرحه أحدهما وحزّ رقبته الآخر فالقاتل هو الحازّ ، كذا فى التقرير (وكذا قلنا الشفيعان فى الشقص) أى الجزء (الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء) وصورتها دار بين ثلاثة لأحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها ، فباع صاحب النصف نصفها وطلب الآخران الشفعة لم يرجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لأن كل جزء من أجزاء سهمهما علة مستقلة فى استحقاق شفعة جميع المبيع وليس فى جانب صاحب الثلث إلا كثرة العلة وهى لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما أنصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة فى كل جانب وعند الشافعى أثلاثا وبيان الدليل للمذهبين فى التلويح ، وإنما وضعها فى الشقص وإن كان الجوار كذلك ليتأتى فيها خلاف الشافعى (ومايقع به الترجيح) أى ترجيح القياس لا كل دليل (أربعة) الحصر فيها مبنى على أنه جرت عادتهم بذكرها وإلا فقد قال فى التلويح : وأما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب أصله أو فرعه أو علته أو أمر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من أصول ابن الحاجب ، وقد أشار المصنف ههنا إلى بعض مايقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالإيماء ، ثم فى الإيماء يرجح ما يفيد ظنا أغلب وأقرب إلى القطع على غيره وما عرف بالإيماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولأن الشارع أولى بتعليل الأحكام ، ثم لا يخفى أن الراجح تأثير النوع ثم العين ثم الجنس القريب ثم الأقرب فالأقرب وأن اعتبار بيان الحكم لكونه المقصود أولى وأهم من اعتبار بيان العلة فيرجح تأثير جنس العلة فى نوع الحكم على تأثير نوع العلة فى جنس الحكم ، وعند التركيب مايتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين أو مساو ومرجوح كتقدم المركب من تأثير النوع فى النوع والجنس القريب فى النوع على المركب من تأثير النوع فى الجنس القريب والجنس فى النوع ،

وفى المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم على مايكون الراجح منه فى جانب الحكم على ما يكون فى جانب العلة انتهى (بقوة الأثر) أى التأثير بأن يكون أحد القياسين أقوى تأثيرا من الآخر ، مثاله قول الشافعى إن طول الحرة يمنع الحر من نكاح الأمة لأنه يرق ماؤه عن غنية وإرقاق الماء عن غنية حرام على كل حر فنكاح الأمة مع طول الحرة حرام ، وقلنا لا يمنع لأنه نكاح يملكه العبد بإذن مولاه فكذا الحر وهو أقوى لأن أثر الحرية فى اتساع الحل أقوى من الرق فيه تشريفا كالطلاق والعدة وكثير (كالاستحسان فى معارضة القياس) فإن الاستحسان لقوة أثره يقدم على القياس وإن كان ظاهر التأثير إذ العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح أو الخفاء لأن القياس إنما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت فى القياس بخلاف الشهادة فإنها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهى مما لا تتفاوت وإنما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق ، وقد يقال إن العدالة مما لا تختلف بالشدة والضعف لأنه إن انزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل وإلا فلا كذا فى التلويح ، وفيه نظر لأن العدالة اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر وإذا لم يرتكب صغيرة أصلا كان أشد فاختلفت شدة وضعفا (وبقوة ثباته) أى الوصف (على الحكم المشهود به) أى الذى يشهد الوصف بثبوته والمراد كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف فى هذا الحكم كالمسح فى التخفيف فى كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب ، بخلاف الركن فإن الركنية لا توجب التكرار كما فى أركان الصلاة بل الإكمال ، ونحن نقول به وهو الاستيعاب (كقولنا فى صوم رمضان إنه متعين) بتعيين الشارع فلا يجب تعيينه (أولى من قولهم) أى الشافعية (صوم فرض) فيجب تعيينه كالقضاء (لأن هذا) أى التعليل بوصف الفرضية لإيجاب التعيين (مخصوص فى الصوم) دون سائر المواضع (بخلاف) التعليل (بالتعيين) أى التعين (فقد تعدى) أى ثبت فيها (إلى الودائع) فإنه إذا أدى الوديعة إلى مالكها خرج عن العهدة أى جهة ردها ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة (والغصوب) فإن المغصوب متعين عليه فلا يجب أن يعين الرد له (ورد المبيع فى البيع الفاسد) إلى البائع وكذا الإيمان بكسر الهمزة لا يشترط نية التعيين فيه بأن يعين أنه يؤدى الفرض مع أنه أقوى الفروض بل على أى جهة يأتى به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع إلى فرض ونفل ، وكذا الأيمان بفتح الهمز كذا فى التقرير (وبكثرة أصوله) بيان للثالث وهو أن يشهد لأحد الوصفين أصلان أو أصول ولم يشهد للآخر إلا أصل واحد فهو صحيح عند الجمهور ، والتحقيق أن الثلاثة راجعة إلى قوة التأثير لكن شدة الأثر بالنظر إلى الوصف وقوة الثبات بالنظر إلى الحكم وكثرة الأصول بالنظر إلى الأصل فلا اختلاف إلا بحسب الاعتبار ، ولهذا

قال شمس الأئمة : ما من نوع من هذه الأنواع إذا قررته فى مسألة إلا ويتبين به إمكان تقرير النوعين الأخيرين فيه كذا فى التلويح والتقرير ، وفى التحرير ماذهب إليه الجمهور هو المختار لأن مرجعه اشتهار الدليل : أى الوصف كالخبر إذا اشتهر فازداد ظن اعتبار الشارع حكمه بخلاف ما إذا لم يبلغها انتهى (وبالعدم عند العدم) أى عدم الحكم فى كل صور عدم الوصف بيان للقسم الرابع (وهو العكس) يعنى الاطراد فى العلة أنه كلما وجدت العلة وجد الحكم ، ومعنى الانعكاس أنه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما فى الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف ، وقد بينوا المناسبة فيه بأنه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل إنسان ضاحك وبالعكس كل ضاحك إنسان ، فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف ، لأن انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفى لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وإن لم يكن عكسا منطقيا كذا فى التلويح . واختلف فى الترجيح به ، فقيل لا لأن العدم لايتعلق به حكم ، وقال العامة : نعم لأن عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على اختصاص الحكم وكادة تعلقه به فصلح مرجحا لكنه ضعيف لاستلزامه إضافة الرجحان إلى العدم الذى ليس بشىء وتظهر ثمرته عند المعارضة فإذا عارضه ترجيح آخر كان مقدما عليه ، ومثاله قولنا فى المسح إنه مسح فلايسن تكراره راجح على قولهم إنه ركن فيسن تثليثه لأن ماقلنا ينعكس إلى ما ليس بمسح كغسل الأعضاء الثلاثة يسن تكراره ، وما قالوا لاينعكس فإن المضمضة والاستنشاق يتكرران وليسا بركنين كذا فى التقرير (وإذا تعارض ضربا الترجيح) بيان لأن التعارض كما يقع بين الأقيسة فيحتاج إلى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بأن يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه (كان الرجحان بالذات) أى بمعنى راجع إليها (أحق منه) أى أولى بما هو (فى الحال) أى بوصف قائم فى الذات على مضادة الأول : أى مخالفته ، وإنما قيدنا به لأنه لو كان على موافقته لا يحتاج إلى الترجيح (لأن الحال قائمة بالذات) أى قائمة بالغير وهو الذات ، وما هو قائم بغيره له حكم العدم فى حق نفسه لعدم قيامه بنفسه فكانت الحالة موجودة من وجه دون وجه والذات موجودة من كل وجه (تابعة له) فى الوجود بيان للوجه الثانى .

وحاصله أن الذات أسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح أولا فلايتغير بما يحدث بعده كاجتهاد أمضى حكمه ، وقد ذكروا للترجيح بالوصف الذاتى أمثلة منها ما أجمع عليه وهو ترجيح ابن الأخ على العم فى العصوبة ، لأن رجحانه فى ذات القرابة لأنها قرابة أخوة ورجحان العم فى حال القرابة وهى زيادة القرب لأنه يتصل بواسطة واحدة ، وهو الأب

ومثله كثير فى باب الميراث . ومنها ما قال به أصحابنا وهو انقطاع حق المالك من العين إلى القيمة بصنعته فى المغصوب خياطة أو صياغة أو طبخا بحيث يزداد بها قيمة المغصوب وهو ما أفاده بقوله (فينقطع حق المالك بالطبخ والشيّ لأن الصنعة قائمة) أى موجودة وليس المراد بالقيام مايكون فى الأعيان ، إذ المراد بالصنعة أثرها ولابد له من القيام بمحل كذا فى التقرير (بذاتها من كل وجه) ومضافة إلى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغيير ولا إضافة إلى المغصوب منه بخلاف المغصوب فإنه قامت من وجه (والعين هالكة من وجه) حيث انعدم صورته وبعض معانيه : أعنى المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا إلى الغاصب من وجه وهو الوجه الذى صار به هالكا بمعنى أن لفعل الغاصب مدخلا فى وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا (وقال الشافعى صاحب الأصل) وهو المالك (أحق) من الغاصب (لأن الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له) ولاخفاء فى ترجيح الأصل على التابع . وجوابه أن قيام الصنعة بالعين وبقاءه به حال بعد الوجود فإذا تعارض الوجود والبقاء كان الوجود أحق بالترجيح به من البقاء ، لأن الوجود راجع إلى الذات والبقاء إلى الحال (والترجيح بغلبة الأشباه) بيان للترجيحات المردودة بعد بيان المقبولة . الأول الترجيح بغلبة الأشباه ، وهو أن يكون للفرع بأحد الأصلين شبه واحد وبالأصل الآخر شبهان أو أشباه وهو فاسد عندنا . وقال عامة الشافعية بصحته ، لأن الظن يزداد عند كثرة الأصول ؛ وقلنا الأشباه أوصاف تجعل عللا وكثرة العلة لاتوجب ترجيحا ككثرة الآيات والأخبار . ولا فرق بين أوصاف مستنبطة من أصل واحد أو أصول واو كانت من أصول لم توجب ترجيحا فكذا إذا كانت من أصل واحد ، وهذا بخلاف الترجيح بكثرة الأصول فإن هناك الوصف واحد وكل أصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم ، فأما ههنا فالأصل واحد والأوصاف متعددة فكان من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة ، ومثاله قولهم فى من ملك أخاه أنه لايعتق عليه ، لأن الأخ يشبه الولد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بسائر الوجوه غير المحرمية مثل وضع الزكاة من الطرفين وحل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين فكان أولى ، وهذا باطل لما قلنا إن كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح قياس بقياس آخر (وبالعموم) أى الثانى الترجيح بعموم الوصف مثل ترجيح الشافعية التعليل بوصف الطعم فى الأشياء الأربعة على التعليل بالكيل والجنس بقولهم إن الطعم أحق لأنه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول إلا الكثير والمقصود من التعليل تعميم حكم النص فكلما كان أعم كان أوفق للمقصود ؛ وقلنا هذا باطل لأن الوصف فرع النص والنص العام والخاص سواء عندنا ، وعندهم الخاص يقضى على العام فكيف صار العام أحق منه ؛ والفرق بين الترجيح

بالعموم وقوّة ثباته على الحكم أن الأول إنما يكون فى أصل واحد يكثر فروعه ، والثانى باعتبار أصل واحد تقوّيه أصول كثيرة كذا فى التقرير (وقلة الأوصاف فاسد) مثل ترجيح الشافعية الطعم على الكيل والجنس بالوحدة ، إذ الجنس شرط عندهم والعلة هى الطعم لا غير . قالوا العلة التى هى ذات وصف أحق لكونها أقرب إلى الضبط وأبعد عن الخلاف وأكثر تأثيرا من علة ذات وصفين لعدم توقفها فى التأثير على شىء آخر . وبعض الشافعية رجح بكثرة الأوصاف لكونها أكثر شبها بالأصل ، وهما فاسدان لأن العلة فرع النص وما فيه إيجاز وما فيه إطناب سواء والترجيح إنما هو بالمعانى لا بالصور كثرة وقلة (وإذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا) أى إذا دفع السائل علل المعلل بما ذكرنا من الوجوه (كانت غايته) أى ثمرة دفعه (أن يلجئ إلى الانتقال) وهو ما يوجب إكمال ما أراد المعلل بتعليله (وهو أربعة) أوجه لأن الانتقال من شىء إلى شىء يقتضى منتقلا منه وإليه وليس فيما نحن فيه إلا الحكم والعلة فالانتقال إما أن يكون من العلة إلى العلة أو من الحكم إلى الحكم ، فإن كان الأول فإما لإثبات العلة الأولى أو الحكم الأول والأول هو القسم الأول والثانى هو الرابع ، وإن كان الثانى فإما بالعلة الأولى أو بغيرها والأول هو الثانى والثانى هو الثالث والوجوه كلها صحيحة إلا الرابع (فإما أن ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الأولى) وهو يتحقق فى الممانعة لأن السائل لما منع وصف المعلل عن كونه علة لم يجد بدا من إثباته بدليل آخر ، وصح ذلك لأنه لم يدّع إلا الحكم بتلك العلة فما دام يسعى فى إثباتها لم يكن منقطعا ، لأن الانقطاع عبارة عن حالة تعترى المناظر بالعجز عما رام بالمناظرة فما دام يسعى ليس بعاجز ، وهذا مثل من علل بوصف غير مسلم فقال فى الصبى المودع إذا استهلك الوديعة إنه لم يضمن لأنه مسلط على الاستهلاك ، فإذا قال الخصم لا نسلم أنه مسلط احتاج إلى إثباته . قال شمس الأئمة : وعلى هذا لو اشتغل بإثبات الأصل الذى تفرع منه المتنازع فيه حتى يرتفع الخلاف بإثبات الأصل كما لو علل بقياس فقال خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل بإثبات كونه حجة بقول الصحابى ، فقال خصمه قول الصحابى ليس بحجة فاشتغل بإثبات كونه حجة بالخبر الواحد ، فقال خصمه هو ليس بحجة فيحتج بالكتاب على أنه حجة فإنه لكونه سعيا فى إثبات مارامه يكون طريقا مستقيما كذا فى التقرير (أو ينتقل من حكم إلى حكم آخر بالعلة الأولى) كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ فلا يمنع التكفير بمن تعلقت به فيقال المنع بغيره من نقصان الرق فيجاب احتمال الفسخ دليل عدم نقصانه (أو ينتقل إلى حكم آخر وعلة أخرى) ولا بأس به لأن ما ادّعاه قد سلم له فإذا احتاج إلى إثبات حكم آخر كان له ذلك ولا يعدّ انقطاعا كما لو علل بعد تسليم الخصم أن هذا العقد لا يمنع الصرف هذه رقبة مملوكة فيجوز صرفها إليها ، وهذا الحكم غير الحكم الذى

انتقل إليه بالعلة الأولى ، ولكن مثل هذا التعليل الذى يحتاج فيه إلى علة أخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يحرر المعلل المبحث فى الابتداء (أو ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول لا لإثبات العلة الأولى) فذهب بعضهم إلى صحته احتجاجا بقصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام فى محاجة اللعين نمرود بن كنعان فإن ابراهيم عليه الصلاة والسلام انتقل من قوله - ربى الذى يحيى ويميت - لما عارضه اللعين بقوله - أنا أحيى وأميت - إلى قوله - فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب - وهو انتقال منه إلى حجة أخرى لإثبات الحكم الأول ، والصحيح أن مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لأن المناظرة شرعت لبيان الحق فإن تفسيرها النظر من الجانبين فى النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب . وإنما تحصل الإبانة إذا كان الدليل متناهيا والمعلل إذا لزمه النقض لم يقبل منه الاحتراز بوصف زائد فلأن لا يقبل منه التعليل المبتدأ أولى ولذا قال (وهذه الوجوه صحيحة إلا الرابع) فإنه انقطاع فى عرفهم استحسنوه كيلا يخلو المجلس عن المقصود وإلا ففى العقل له أن ينتقل إلى آخر وآخر إذا لم يثبت ما عينه حتى يعجزه عن إثباته ولو فى مجالس فالانقطاع إنما هو مع دليله ، وهو سكوت أو إنكار ضرورى أو منع بعد تسليم كذا فى التحرير (ومحاجة الخليل مع اللعين ليست من هذا القبيل لأن الحجة الأولى كانت لازمة) أى ملزمة للعين لأنه أراد بقوله - يحيى ويميت - حقيقة الإحياء والإماتة ، وعارضه اللعين بأمر باطل بتسمية إطلاق المسجون إحياء وقتل الآخر إماتة (إلا أنه انتقل دفعا للاشتباه) إلا أن ابراهيم لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم لضعف إدراكهم انتقل إلى مالا يكاد يشتبه على أحد ومثله حسن عند قيام الحجة وخوف الاشتباه ، قال القاضى البيضاوى : ولعل نمرود زعم أنه يقدر أن يفعل كل جنس يفعله الله تعالى فنقضه إبراهيم بذلك ، وإنما حمله عليه بطر الملك وحمايته أو اعتقاد الحلول . وفى التقرير : واعلم أن الانقطاع كما يتحقق من جانب المعلل يتحقق من جانب السائل لما ذكرنا من تفسيره وأنه على أربعة أوجه : أحدها وهو أظهرها السكوت كما أخبر الله تعالى عن اللعين بقوله - فبهت الذى كفر - . والثانى جحد ما يعلم بالضرورة أو بالمشاهدة فإن جحد مثله يدل على عجزه عن دفع علة المعلل . والثالث المنع بعد التسليم فإنه يعلم أنه لا شىء يحمله على المنع بعد التسليم إلا العجز . والرابع عجز المعلل عن تصحيح علته حتى انتقل إلى أخرى ، وهذا النوع منه يختص بالمعلل فإن السائل إذا انتقل من دليل إلى دليل لا بأس به لأنه يعارض المعلل فما دام يسعى فى المعارضة بدليل يصلح لذلك لا يثبت الانقطاع والله أعلم .

فصـــل

فى بيان الأسباب والعلل والشروط

(جملة مايثبت بالحجج التى سبق) أى مرّ (ذكرها) سابقا على القياس وإنما قيدنا به لأن هذه الأشياء لا يجوز إثباتها بالقياس (شيئان : الأحكام) المشروعة (وما يتعلق به الأحكام) والتعليل لايصح إلا بعد معرفة الشيئين لأن القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم، ولايتحقق ذلك إلا بعد معرفة هذه الأشياء ، وذكر فى التلويح لذلك حاصلا وهو أن الحكم إما حكم بتعلق شىء بشىء أو لا فإن لم يكن فالحكم إما صفة لفعل المكلف أو أثر اه فإن كان أثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه ، وإن كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا أوليا إما المقاصد الدنيوية أو المقاصد الأخروية . فالأول ينقسم الفعل بالنظر إليه تارة إلى صحيح وباطل وفاسد ، وتارة إلى منعقد وغير منعقد ، وتارة إلى نافذ وغير نافذ، وتارة إلى لازم وغير لازم . والثانى إما أصلىّ أوغير أصلى ، فالأصلى إما أن يكون الفعل أولى من الترك أو الترك أولى من الفعل أو لايكون أحدهما أولى ، فالأول إن كان مع منع الترك بقطعى ففرض أوبظنىّ فواجب وإلا فإن كان الفعل طريقة مسلوكة فى الدين فسنة وإلا فنفل وندب . والثانى أن يكون مع منع الفعل فحرام وإلا فمكروه : والثالث مباح وغير الأصلى رخصة وهى أربعة كما تقدم ، وإن كان حكما بتعلق شىء بشىء فالمتعلق إن كان داخلا فى الشىء فركن ، وإلا فإن كان مؤثرا فيه فعلة ، وإلا فإن كان موصلا إليه فى الجملة فسبب وإلا فإن توقف الشىء عليه فشرط وإلا فعلامة انتهى (أما الأحكام) جمع حكم بمعنى المحكوم به (فأربعة) أى منقسمة بالقسمة الأولية إلى أربعة وهى قسمة صحيحة خلا أنه ترك قسما واحدا وهو ما اجتمعا فيه على السواء لأنه إذا كان كذلك كان حق العبد راجحا لاحتياجه فصار كأنه عائد إلى القسم الأخير كذا فى التقرير ، وفى التلويح ولم يوجد قسم آخر اجتمعا فيه على التساوى فى اعتبار الشارع (حقوق الله تعالى) وهو ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد فينسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه وإلا فباعتبار التخليق الكل سواء فى الإضافة إلى الله تعالى و - لله مافى السموات ومافى الأرض - وباعتبار التضرر أو الانتفاع هو متعال عن الكل ، ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير كذا فى التلويح ، قالوا إطلاق الحق حقيقة إنما هو على الله وصفاته وأما على غيره فمجاز لأنه الموجود من كل وجه بأن لم يسبقه عدم ولم يطرأ

عليه عدم (خالصة) قيل إنه تمييز ، والظاهر أنه حال لأن التمييز في المشتق ضعيف (وحقوق العباد خالصة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف) لأنه من حيث إنه شرع لصيانة عرض العبد ولدفع العار عن المقذوف كان حقه ومن حيث إنه زاجر شرع لإخلاء العالم عن الفساد كان حقا له تعالى ولذا سمى حداء فلما تعارضت فيه الأدلة تعارضت فيه الأحكام فمن حيث إنه حق الله تعالى لايباح القذف بإباحته ويستوفيه الإمام دون المقذوف ولا ينقلب مالا عند سقوطه ويتنصف بالرق ولا يحلف القاذف ولا يؤخذ منه كفيل إلى أن يثبت ولا يورث ولا يصح فيه العفو ولا يجوز الاعتياض عنه ويجرى فيه التداخل ويشترط فيه إحصانه ومن حيث إنه حق العبد يشترط فيه الدعوى ولا يبطل بالتقادم ويجب على المستأمن ويقيمه القاضي بعلمه ويقدم استيفاؤه على سائر الحدود ، ولا يبطل بالرجم ، ولا يصح الرجوع عن الإقرار فإذا تعارض الحقان غلبنا حق الله تعالى لأن المقصود الأصلى من إقامته إخلاء العالم عن الفساد وما للعبد يكون داخلا فيه ، وهذا هو المعتمد الذى عليه الكافة وخالف صدر الإسلام فصحح أن الغالب فيه حق العبد وتمامه فى فتح القدير وغيره (وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص) فإن فيه حق الله تعالى وهو إخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الإرث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو .

﴿ وحقوق الله تعالى ثمانية أنواع ﴾ بالاستقراء (عبادات خالصة كالإيمان وفروعه) من الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد ، وإنما كانت فروعا لأنها لا تصح إلا بعد تقدم الإيمان وهو صحيح بدونها (وهى) أى العبادات الخالصة (أنواع ثلاثة أصول ولواحق وزوائد) بمعنى أن فى جملة الفروع أصلا وملحقا وزوائد ، لا بمعنى أن كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة وكون الطاعات من فروع الإيمان وزوائده لا ينافى كونها فى نفسها مما له أصل وملحق به وزوائد ، فأصل الإيمان هو التصديق بمعنى إذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، وجميع ما علم مجيئه بالضرورة على ما هو معنى الإيمان فى اللغة إلا أنه قيد بأشياء مخصوصة وقدمناه فى بحث شرائط الراوى من أقسام السنة ، والملحق بأصل الإيمان هو الإقرار باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا على تصديق القلب ، وليس بأصل لأن معدن التصديق هو القلب ، ولذا يسقط الإقرار عند تعذره كما فى الأخرس أو تعسره كما فى المكره وكون الإقرار ركنا من الإيمان ملحقا بأصله إنما هو عند بعض العلماء كشمس الأئمة وفخر الإسلام وكثير من الفقهاء ، وعند بعضهم الإيمان هو التصديق وحده والإقرار شرط لإجراء أحكام الدنيا وقدمناه ، وزوائد الإيمان هى الأعمال لما ورد

فى الأحاديث من أنه لا إيمان بدون الأعمال نفيا لصفة الكمال بناء على أنها من متممات الإيمان ومكملاته الزائدة عليه . وأما الفروع فالأصل فيها الصلاة لأنها عماد الدين وتالية الإيمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من أعمال الجوارح وأفعال القلوب والملحق به الصوم من حيث إنه عبادة بدنية خالصة فيها تجويع الأمارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدى إلى تعظيم المسجد وتكثير الصلاة حقيقة أو حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد كذا فى التلويح وجعل فى التقرير تكرار الشهادتين أو ثمراته زوائد الإيمان بناء على ماهو المشهور من حمل الأصحاب زيادة الإيمان على أحدهما (وعقوبات كاملة) أى خالصة (كالحدود) وهى حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة (وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث) فإنه حق الله تعالى إذ لا نفع فيه للمقتول ، ثم إنه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة أن القاتل لم يلحقه ألم فى بدنه ولا نقصان فى ماله بل امتنع ثبوت ملكه له فى تركة المقتول ولما كان عقوبة لم يثبت فى حق الصبى إذا قتل مورثه عمدا أو خطأ لأن فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب ولا فى القتل بالسبب (وحقوق دائرة) بين العبادة والعقوبة (كالكفارات) فإنها عقوبة وجوبا وعبادة أداء وقد وجدنا فى الشرع ماهذا شأنه كإقامة الحدود ولم نجد على العكس ولم يبين المؤلف أن العبادة غالبة لما فيها من التفصيل ، فقالوا الغالب جهة العبادة فيها إلا كفارة الفطر فى رمضان فإن جهة العقوبة فيها غالبة ولذا تسقط بالشبهات كالحدود ، وذكر المحققون فى الفرق أن داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار أن شهوة البطن أمر مقصود للنفس احتيج فيها إلى زاجر فوق مافى سائر الجنايات فصار الزجر فيها أصلا والعبادة تبعا وفى باقى الكفارات بالعكس ، ألا ترى أنه لا معنى عن الزجر عن القتل الخطأ وأن كفارة الظهار شرعت فيما يندب إلى تحصيل ماتعلقت الكفارة به تعلق الأحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب إلى تحصيل ما تعلقت به تعلق الأحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم أباه وشرع الزاجر فيما يندب أو يجب تحصيله لا يليق بالحكمة ، وخالف صدر الشريعة القوم وجعل كفارة الظهار ككفارة الفطر بناء على أنه منكر من القول وزور وهو فاسد نقلا وحكما واستدلالا وتمامه فى التلويح (وعبادة فيها معنى المؤنة) من مأنت القوم أمأنهم احتملت مؤنتهم وهى الثقل والكلفة (كصدقة الفطر) فإن جهات العبادة فيها كثيرة كتسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية فى أدائها ونحو ذلك مما هو من أمارات العبادة وجهة المؤنة فيها وجوبها عن الإنسان بسبب رأس الغير كالنفقة ولذا لم يشترط لها كمال الأهلية فتجب فى مال الصبى والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد

اعتبارا لجانب العبادة لكونها أرجح (ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر) لأن المؤنة فيه باعتبار الأصل وهو الأرض والعبادة باعتبار الوصف وهو النماء ، ولذا يصرف مصارف الزكاة ولم يصح ابتداء على الكافر لأن الكفر ينافي القربة من كل وجه ، وأما في البقاء فأهل عند محمد كما إذا ملك ذمي عشرية وقال أبو يوسف بتضعيفه عليه تغييرا للعبادة لكفره وأوجب الإمام الخراج لأنه لم يشرع إلا بوصف العبادة والكفر ينافيه والتضعيف ثبت بالإجماع على خلاف القياس في بني تغلب فلايقاس عليه (ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج) لأن المؤنة فيه باعتبار الأصل وهي الأرض والعقوبة فيه باعتبار الوصف ، وهو التمكن من الزراعة ولذا لم يصح ابتداؤه على المسلم لكن صح إبقاؤه عليه حتى لو اشترى أرض خراج كان عليه الخراج لا العشر لأن جهة المؤنة فيه راجحة والمؤمن أهل للمؤنة (وحق قائم بنفسه) أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فإن الجهاد حق الله تعالى إعزازا لدينه وإعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى إلا أنه جعل أربعة أخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا لله تعالى لاحقا لزمنا أداؤه طاعة وكذا المعادن ولذا جاز صرف خمس المغنم إلى الغانمين وإلى آبائهم وأولادهم وخمس المعادن إلى الواجد عند الحاجة (وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما) كالديات وملك المبيع والثمن وملك النكاح (وهذه الحقوق) كلها حقا لله أو لعبيده (تنقسم إلى أصل وخلف فالإيمان أصله التصديق) زاد في التوضيح والإقرار بناء على أنه ركن وظاهر الكتاب أنه شرط لاجراء الأحكام (ثم الاقرار صار أصلا مستبدا خلفا عن التصديق في أحكام الدنيا) أي صار الاقرار المجرد قائما مقام الأصل في أحكام الدنيا فتترتب عليه الأحكام كما في الاكراه على الاسلام فإن إقراره قائم مقام مجموع التصديق والاقرار وقدمنا في بحث الراوي للسنة أنه مخصوص بالحربي (ثم صار أداء أحد الأبوين) أي إيمانه (في حق الصغير خلفا عن أدائه) أي الصغير حتى يجعل مسلما بإسلامه تبعا نظرا له (ثم صار تبعية أهل الدار خلفا عن تبعية) أحد (الأبوين في إثبات الاسلام) وإذا لم توجد تبعية أهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا ، مثلا إذا سبي صبي فإن أسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الأصل ، وإلا فإن أسلم أحد الأبوين فهو تبع له وإلا فإن أخرج إلى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وإن لم يخرج بل قسم أو بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ، ثم التحقيق أن عند عدم الأبوين ليست التبعية خلفا عن أداء أحد الأبوين بل عن أداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن أبيه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون للشيء خلفا وأصلا ، وقد يقال لا امتناع

فى كون الشيء أصلا من وجه وخلفا من وجه كذا فى التلويح (وكذلك الطهارة بالماء أصل والتيمم خلف عنه) خلفا مطلقا يرتفع به الحدث إلى غاية وجود الماء بالنص لأنه لما كان حكم الأصل إفادة الطهارة وإزالة الحدث فكذا حكم الخلف إذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل أصلا فلا يصح جعله خلفا فى حق الإباحة مع الحدث، ولذا قال (ثم هذا الخلف عندنا مطلق) فيكون حكمه حكم الماء فى تأدية الفرائض به (وعند الشافعى ضرورى) بمعنى أنه ثبتت خلفيته ضرورة الحاجة إلى إسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة ، وفائدة الخلاف تظهر فى صحة تقديمه على الوقت وأداء فرضين بتيمم واحد فعندنا يجوز خلافا له فيمن له إناآن من الماء أحدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه فعندنا لا يجوز له التحرى ، لأن التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء ، وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط ، وعنده يجب التحرى ولا يجوز التيمم إذ معه طاهر بيقين فلا ضرورة فلا تيمم . وفى التلويح : ولا يخفى أن عدم صحة التيمم قبل التحرى عند الشافعى مبنىّ على أنه لاصحة للتيمم بدون العجز عن الماء ، سواء كان خلفا ضروريا أو خلفا مطلقا ولا عجز مع إمكان التحرى ، ولذا جوّز التيمم فيما إذا تحير ، فتفريع هذه المسألة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى أنه إنما يكون بقدر ماتندفع ضرورة إسقاط الفرض ليس حكما ينبغى ، وإن أريد بكونه ضروريا أنه لايكون إلا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء ، فهذا مما لايتصور فيه نزاع (لكن الخلفية بين الماء والتراب فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف) يعنى الخلفية فى الآلة بمعنى أن التراب خلف عن الماء لأنه تعالى نص عند النقل إلى التيمم على عدم الماء ، وكون التراب ملوّثا فى نفسه لايوجب العدول عن ظاهر النص لأن نجاسة المحل حكمية فيجوز أن يكون تطهير الآلة كذلك والحديث « التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء » يؤيده (وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم) فالخلفية فى الفعل بمعنى أن التيمم خلف عن التوضؤ لأن الله تعالى أمر بالوضوء أولا ثم بالتيمم عند العجز (ويبتنى عليه) أى على الاختلاف (مسألة إمامة المتيمم المتوضئين) فى غير صلاة الجنازة فعند الشيخين جائزة لأنه لاخلفية بين الطهارتين وعندهما غير جائزة . وفى عامة الكتب لم يذكر زفر مع محمد فى هذه ، وفى البخارى « وأمّ ابن عباس وهو متيمم » قيدنا بغير الجنازة لأن اقتداء المتوضئ بالمتيمم فيها جائز بلا خلاف كما فى الخلاصة (والخلافة لا تثبت إلا بالنص) أى بعبارته (أو دلالته) أراد أن الخلف إنما يثبت بما يثبت به الأصل والأصل لايثبت بالرأى فكذا خلفه وليس المراد الحصر على المذكور فإنها قد ثبتت بالإشارة كما أشرنا إليه فى مسألة خلفية التيمم ، وقد تكون بالدلالة كما فى خلفية التيمم لصلاة العيد والجنازة بالأولى ، ولكن لما ذكر الدلالة

دل على جوازه بالاشارة لأنها أقوى من الدلالة ، ولم يذكر الاقتضاء لقلته كذا فى التقرير (وشرطه) أى الخلف (عدم الأصل) فى الحال لعارض إذ لا معنى للمصير للخلف مع وجود الأصل (على احتمال الوجود) أى مع إمكان الأصل (ليصير السبب منعقدا) للأصل ثم بالعجز عنه يتحول إلى الخلف (فيصح الخلف ، فأما إذا لم يحتمل الأصل الوجود فلا) يصح الخلف (ويظهر هذا) الشرط (فى يمين الغموس) وهو الحلف على نفى ما كان أو ثبوت ما لم يكن فى الزمن الماضى فإنه لا تثبت الكفارة لعدم إمكان البرّ (والحلف على مسّ السماء) فإن اليمين قد انعقدت موجبة للبرّ لاحتمال وجود المسّ فى الجملة إلا أنه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم إلى الخلف وهو الكفارة ، وكذا سائر الأبدال من المسح والتيمم والفدية .

﴿ وأما القسم الثانى ﴾ من التقسيم المذكور فى أول الفصل (فأربعة) بالاستقراء السبب والعلة والشرط والعلامة . وفى التحرير : أنهم قسموا الخارج المتعلق بالحكم إلى مؤثر فيه ومفض إليه بلا تأثير . فالأول العلة ، والثانى السبب وإلا فإن توقف عليه الوجود فالشرط وإلا فإن دل عليه فالعلامة .

﴿ الأول السبب ﴾ قدمه لتقدمه وجودا على الثلاثة ، وهو لغة : ما يتوصل به إلى الشىء طريقا ، ومنه - فأتبع سببا - أو بابا ، ومنه - أسباب السموات - أو حبلا ، ومنه - فليمدد بسبب إلى السماء - : واصطلاحا ما بينه للسبب الحقيقى (وهو أقسام) أى ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة أو مجازا ، ويعتبر فى تعدد الأقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وإن اتحدت الأقسام بحسب الذوات (سبب حقيقى ، وهو ما يكون طريقا إلى الحكم) كالجنس وأخرج به بعضهم العلامة فإنها علامة على طريقه (من غير أن يضاف إليه وجوب) أى ثبوت الحكم خرجت العلة فإنه يضاف إليها الثبوت (ولا وجود) يصلح أن يكون مخرجا للعلة والشرط لأن الحكم يضاف إلى العلة وجودا بها ، وإلى الشرط وجودا عنده ، والقيد الأول مخرج للعلة فقط (ولا يعقل فيه معانى العلل) أى لا يوجد له تأثير فى الحكم بوجه بواسطة أو بغير واسطة احتراز عن السبب الذى له شبهة العلة ، والذى فيه معنى العلة وخرج السبب المجازى أيضا ، لأن المراد من كونه طريقا كونه طريقا فى الحال والمجازى طريق فى المآل (لكن يتخلل بينه) أى السبب (وبين الحكم علة) هى فعل اختيارى (لا تضاف إلى السبب) بيان لخلوه عن معنى العلة فإنه إذا أضيفت العلة إلى السبب كان للسبب حكم العلل (كدلالته) أى إنسان غير مودع (إنسانا ليسرق مال إنسان أو يقتله) لأنه لا يضاف الحكم إليه ، فلا يضمن دالّ السارق لأنه توسط بين السبب والحكم

علة هى فعل فاعل مختار وهو السارق ولا يشرك فى الغنيمة الدال على حصن فى دار الحرب لقطع نسبة الحكم إليه ، ولا يضمن القائل تزوجها فإنها حرة قيمة الولد بخلاف تزويج الولى أو الوكيل بالشرط للغرور ، قيدنا بكونه غير مودع لأن دلالة المودع السارق على الوديعة فسرقها موجبة للضمان على المودع مع أنه سبب لأن ضمانه بترك الحفظ ، ولذا يلزم المحرم الضمان إذا دل على الصيد بشروط مذكورة فى جزائه لإزالة الأمن المتقرر بالقتل ، بخلاف الدلالة على صيد الحرم لأن أمنه بالمكان بكونه صيد الحرم ولم يزل بالدلالة بخلاف فعل غيره فإنه بتواريه فالدلالة عليه إزالة أمنه وهو الجناية على إحرامه . قال فى التلويح : فإن قلت السعاية إلى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعى . قلت مسألة اجتهادية أفتوا فيها بغير القياس لغلبة السعاة انتهى . وفى التحرير وفتوى المتأخرين بالضمان بالسعاية بخلاف القياس استحسانا لغلبة السعاة وينبغى مثله لو غصب المنافع انتهى . وفى التقرير قال أبو اليسر فى أصوله بعض مشايخنا يفتون بالضمان فى الساعى بغير حق مطلقا . وبعضهم قال إن كان السلطان معروفا بالظلم وتغريم من سعى به إليه يضمن وإلا لا . ونحن لا نفتى به فإنه خلاف أصول أصحابنا . ولكن لو رأى القاضى تضمين الساعى له ذلك لأن الموضع موضع اجتهاد فنكل إلى رأيه لتنزجر السعاة انتهى . ومن فروع السبب المحض ما ذكره فخر الإسلام لو دفع إلى صبى سكينا أو سلاحا ليمسكه للدافع فقتل به نفسه لم يضمن الدافع لأنه سبب محض ، اعترض عليه علة لا تضاف إليه بوجه ، وإذا سقط من يد الصبى عليه فجرحه كان على الدافع لأنه أضيف إليه العطب ههنا لأن السقوط أضيف إلى الإمساك فصار سببا له حكم العلل (فإن أضيفت العلة إليه) أى إلى السبب بيان للقسم الثانى (صار للسبب حكم العلل) فيضاف الحكم إليه (كسوق الدابة وقودها) فإنه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وإنما هو طريق للوصول إليه ، والعلة هو وطء الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف إلى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع إلى المحل لا فيما يرجع إلى جزاء المباشرة ، فتجب عليه الدية لا الحرمان من الميراث ولا الكفارة ولا القصاص ، ومن هذا القسم الشهادة بوجوب القصاص فإنها سبب ، والعلة ما توسط من فعل القاتل المشهود عليه إلا أنها سبب فى معنى العلة لأن العلة مضافة إلى الشهادة من جهة أنه ليس للولى استيفاء القصاص قبل الشهادة فصلحت لإيجاب ضمان المحل فوجبت الدية على الشاهد إذا رجع لا القصاص لأنه جزء المباشرة ، قال فى التحرير : ومنه وضع الحجر وإشراع الجناح والحائط المائل بعد التقدم ، والوجه أنه مثله لتعديه فى إبقاء الفعل السبب انتهى . (واليمين بالله تعالى) قبل الحنث (أو بالطلاق أو العتاق) وهى الصيغ الدالة على تعليق الطلاق أو العتاق أو النذر بشئ فإنها قبل وقوع المعلق عليه (تسمى سببا مجازا)

لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق أو العتاق ولزوم المنذور به لإفضائها إليه في الجملة لا أسبابا حقيقة إذ ربما لا تفضي إليه بأن لا يقع المعلق عليه ، قيدنا بكونه قبل الوقوع لأن الصيغ بعده علل حقيقة لتأثيرها في وقوع الأجزية مع الإضافة إليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك أن الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فإذا زال المانع انعقدت علة حقيقة بمنزلة الإيقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما إذا قال والله لا أدخل هذه الدار فدخلها ، فإن علة الكفارة لا تصير هي اليمين لأنها موضوعة للبر والبر لا يفضي إلى الكفارة وإنما يفضي إلى الحنث وهو العلة وهذا بيان للقسم الثالث . فإن قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التأثير فكما أن هذا القسم جعل مجازا لعدم الإفضاء ينبغي أن يجعل السبب الذي فيه معنى العلة أيضا مجازا لوجود التأثير . قلت نعم إلا أن عدم التأثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة مايكون طريقا إلى الشيء وموصلا إليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الإيصال والإفضاء باسم المجاز وسهوا عن مجازية مافيه من العلة بأن سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا ، وأيضا هذا القسم مجاز بالنظر إلى الوضع اللغوي أيضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة أنه يئول إلى السببية بأن يصير طريقا للوصول إلى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر ، لأنه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ماسبق اللهم إلا أن يراد السبب بحسب اللغة ، والأولى أن يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة أن له نوع إفضاء إلى الحكم في الجملة ولو بعد حين كذا في التلويح ، وقد يقال إنهم ماسهوا عن تسميته مجازا لأنهم لما ذكروا أن الأول حقيقي علم أن ماعداه مجازي ، وفي التقرير وخص هذا بتسميته مجازا وإن كان غيره من الأقسام غير القسم الأول مجازا لخلوه عن معنى الإفضاء ، بخلاف غيره فإن بوجود معنى العلة يوجد معنى الإفضاء مع زيادة معنى التأثير انتهى . والأولى مافي التحرير حيث قال بخلاف السبب في معنى العلة لأنه لم يؤثر في المسبب وإن أثر في علته فلم تنتف حقيقة السببية بوجود التأثير انتهى . وحاصله أن الشرط في السبب الحقيقي عدم التأثير في المسبب لا عدم التأثير مطلقا فكان الثاني سببا حقيقيا كالأول ولذا خصوا الثالث باسم المجاز وبه اندفع مافي التلويح (ولكن له) أي لهذا المجاز (شبهة الحقيقة) أي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم ، وعند زفر هو خال عن هذه الشبهة (حتى يبطل التنجيز) وهو الإرسال بدون التوقيف على أمر : أي تنجيز الطلاق الثلاث (التعليق) أي الطلاق وهو توقيف الحكم على أمر فإذا علقه بالدخول ثم قبله طلقها ثلاثا بطل التعليق عندنا ، حتى لو عادت إليه بعد المحلل ثم وجد الشرط لم يقع شيء لأن المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فتبطل لفواتها بالتطليقات الثلاث أو لأن هذه اليمين إنما تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه إلا ثلاث تطليقات فإذا استوفاها

كلها بطل الجزاء فتبطل اليمين كما إذا فات الشرط بأن جعل الدار بستانا أو حماما ، ونوقض هذا الطريق بما إذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت إليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فإنه يقع الثلاث عند أبى حنيفة وأبى يوسف ، فلو تعين طلقات هذا الملك لم تقع إلا واحدة فإنها الباقية فقط ، ولهذا صرح شمس الأئمة وفخر الإسلام بأن بطلان التعليق بانعدام المحل لا لأن المعلق بالشرط تطليقات هذا العقد ، وإنما قيدنا بتعليق الطلاق لأن تنجيز الثلاث لا يبطل تعليق الظهار ، لأن محل حكم الظهار هو الرجل وهو قائم لم يتجدد ولأن عمله ليس فى إبطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل فى منع الزوج عن الوطء الحلال إلى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلاث فيثبت الظهار إلا أن ابتداءه لايتصور فى غير الملك لأن معناه تشبيه المحللة بالمحرمة (لأن قدر ماوجد من الشبهة لايبقى إلا فى محله) أى محل السبب ، وقيل محل الشبهة وتذكيره باعتبار عدم ترتب الشبهة على مذكر إذ لايقال شبه وشبهة ومعناه لابد لها من محل (كالحقيقة) أى حقيقة السبب (ولا تستغنى عن المحل) لأن الشبهة لا تثبت فيما لا تثبت فيه الحقيقة ، ألا يرى أن شبهة النكاح لا تثبت فى حق الرجال والبهائم وشبهة البيع لا تثبت فى حق الحر والميتة لانتفاء ثبوت الحقيقة فيهما (فإذا فات المحل) بتنجيز الثلاث (بطل) أى الشبهة فبطل ملزومه وهو التعليق فإنه يستلزم شبهة الثبوت قبل وجود الشرط وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ، وعلى قول زفر لاشبهة له أصلا (بخلاف تعليق الطلاق بالملك فى المطلقة ثلاثا) كقوله لها إن تزوجتك فأنت طالق ثلاثا فإنه فى الابتداء لايبطل التعليق فلأن لايبطله فى البقاء أولى لأن البقاء أسهل من الابتداء وهو حجة زفر ، فأجاب عنه بقوله (لأن ذلك الشرط فى حكم العلل) لأن ملك الطلاق يستفاد من النكاح فكان بمنزلة العلة له وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لأنه يمتنع ثبوت حقيقة الشىء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة (فصار) كون هذا الشرط فى حكم العلل (معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه) أى لشبهة وقوع الجزاء وشبهة السببية للمعلق قبل وجود الشرط . ومعنى المعارضة أن التعليق يوجب شبهة وقوع الجزاء ، وكون الشرط فى معنى العلل يوجب عدم ثبوتها وإذا امتنع ثبوتها بالمعارضة لم يشترط قيام محل الجزاء لزوال المعنى الموجب فبقى التعليق مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الحالف فيبقى ببقائها ، وهذا ليس من قبيل تخصيص العلل على الوجه المذكور ومن جوز تخصيص العلل يجوز له أن يقول تخلف الحكم لوجود المانع كذا فى التقرير ، وإنما خص المطلقة ثلاثا مع أن الحكم فى جميع الأجنبيات سواء فى صحة التعليق لما أنه أبعد فى حقه من المحل بالنسبة إلى سائر الأجنبيات لتوقف نكاحها على مالا يتوقف عليه نكاح غيرها كذا فى إضاءة الأنوار (والإيجاب المضاف) كقوله أنت طالق غدا

(سبب للحال) لانتفاء المانع من الانعقاد وهو التعليق لكن حكمه يتأخر إلى الوقت المضاف إليه للإضافة وهى لا تخرجه عن السببية كما أن إضافة إيجاب الصوم على المسافر إلى عدة من أيام أخر لا تخرج شهود الشهر عن السببية ، فإذا علمت الفرق بين المعلق والمضاف تفرّع عليه ما لو قال إن جاء غد فلله علىّ كذا لا يجوز التصدق قبله لأنه تعجيل قبل السبب ، ولو قال لله علىّ كذا غدا فله التعجيل قبله لأنه بعد السبب لأن الإضافة دخلت على الحكم لا السبب فهو التعجيل للمؤجل ، وتفرع عليه ما لو حلف لا يطلق امرأته فأضاف الطلاق إلى الغد حنث وإن علقه لم يحنث ، وقدمنا بقية أبحاثه فى بحث مفهوم الشرط من الأدلة الفاسدة (وهو من أقسام العلل) على ما نبينه فى بحث العلة (وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا) فى اليمين بالطلاق والعتاق وهو السبب المجازى ، وبهذا علم أن أقسام السبب ثلاثة حقيقى ومجازى وسبب فى معنى العلة ، وفى التوضيح : واعلم أن ما ترتب عليه الحكم إن كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب ، وإن كان بصنعه فإن كان الغرض من صنعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وإن لم يكن الغرض كالشراء لملك المتعة ، فإن العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت فى هذا الحكم وهو بصنع المكلف ، وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وإن أدرك العقل تأثيره كما ذكرنا فى القياس يخص باسم العلة انتهى .

﴿ والثانى ﴾ من الأقسام الأربعة (العلة) وهى فى اللغة عبارة عن المغير ومنه سمى المرض علة لأن بحلوله يتغير حال المحل عن وصف القوة إلى الضعف وقد ذكرنا تفاريعها فى ركن القياس ، وعرفها المؤلف بقوله (وهو ما يضاف إليه وجوب الحكم) أى ثبوته احترز به عن الشرط من حيث إنه يوجد عنده لا أنه يجب به (ابتداء) خرج السبب والعلامة وعلة العلة والشرط أيضا لأن المراد به أن يثبت بلا واسطة وبهذه الأشياء لا يثبت الحكم بلا واسطة ويدخل فى هذا التعريف العلل العقلية والوضعية التى جعلها الشارع عللا كالبيع للملك والنكاح للحل والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالأوصاف المؤثرة فى الأقيسة ، ثم اعلم أن وجوب الحكم وإن أضيف إلى العلة لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها فإنها موجودة قبل ورود الشرع ولم تكن موجبة لهذه الأحكام ، بخلاف العقلية فإنها موجبة بأنفسها (١) إذ لا يتصور الكسر بدون الانكسار وإنما الموجب للأحكام هو الله تعالى ،

---

(١) قوله موجبة بأنفسها ، المراد من كونها موجبة عدم تصور انفكاك الحكم عنها لا أنها موجبة له حقيقة إذ الأشياء كلها بخلق الله تعالى . فالحاصل أنه من قبيل الاستلزام =

ولكن إيجابه لما كان غيبيا عن العباد لعجزهم عن دركه شرع العلل ونسب الوجوب إليها وتمامه فى التقرير (وهو سبعة أقسام) قد سبق أن العلة هى الخارج المؤثر إلا أن لفظ العلة لما كان يطلق على معان أخر بحسب الاشتراك أو المجاز على ما اختاره فخر الإسلام حاولوا فى هذا المقام تقسيم مايطلق عليه لفظ العلة إلى أقسامه كما تقسم العين إلى الجارية والباصرة وغيرهما أو الأسد إلى السبع والشجاع : وحاصل الأمر أنهم اعتبروا فى حقيقة العلة ثلاثة أمور : هى إضافة الحكم إليها وتأثيرها فيه وحصولها معه فى الزمان ، وهو القسم الأول منها المفاد بقوله (علة اسما) وهى مايضاف الحكم إليها بلا واسطة وتفسيرها بما تكون موضوعة فى الشرع لأجل الحكم ومشروعة له إنما يصح فى العلل الشرعية لا فى مثل الرمى والجرح ، ومعنى الإضافة إليها مايفهم من قولنا قتله بالرمى وعتق بالشراء وهلك بالجرح (وحكما) وهى ما تحصل مع الحكم فى الزمان (ومعنى) وهى أن تكون مؤثرة فى الحكم فإذا لم يوجد فيها بعض هذه الأوصاف كانت حقيقة قاصرة عند فخر الإسلام أو مجازا عند غيره ، وعلى هذا تنقسم بحسب اجتماع هذه الأوصاف وعدم بعضها إلى السبعة لأنه إن اجتمع فيه الأوصاف الثلاثة فهو الحقيقية ، وإلا فإما أن يكون المنتفى هو الحكم أو الاسم أو المعنى وذلك ثلاثة ، أو الاسم والحكم أو الحكم والمعنى أو الاسم والمعنى وذلك ثلاثة (كالبيع المطلق) للملك موضوع له والملك يضاف إليه بلا واسطة وهو مؤثر فى الملك والمطلق مالم يقيد بشرط لا المشروط بالإطلاق ، فإنه لا وجود له أصلا ولا المعنى الكلى الذى لايوجد إلا فى ضمن الجزئيات فإنه صادق على البيع بالخيار (وعلة اسم لامعنى ولا حكما) بيان للقسم الثانى (كالإيجاب المعلق بالشرط) لأن صورة العلة فى التعليق واليمين موجودة وكذا الحكم يضاف إليهما عند وجود الشرط لكن لا تأثير له قبله ، وأما نفى الحكم فظاهر قال شمس الأئمة : العلة معنى وحكما مايكون ثبوت الحكم عند تقرره لا عند ارتفاعه

= العقلى من غير تعليل ولا تولد على مذهب أهل الحق ، ومعنى كونه عقليا أنه لا يجوز تخلفه وانفكاكه . واعترض بأنه فعل القادر المختار سبحانه وتعالى والمختار هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك . وأجيب بأن عدم الانفكاك اللازم عن اللزوم لا ينافى جوازه بمعنى أن الفاعل المختار إن شاء خلق الملزوم وخلق اللازم وإن شاء تركهما معا لا أن يخلق الملزوم ولا يخلق اللازم ، وهكذا كل متلازمين عقلا كتلازم الجواهر والأعراض ، ولو توجه هذا الاعتراض لم يثبت لازم عقلى فى الكائنات . وحاصله أن ترك اللازم مع خلق الملزوم محال لا تتعلق به القدرة فلا يلزم نفى الاختيار كذا حققه العلامة الملوى فى شرحه الكبير على سلم المنطق .

وبعد الحنث ترتفع اليمين وكذا بعد وجوده لا تبقى اليمين فكيف يكون علة معنى وحكما (وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار) فإن الملك يضاف إليه وهو مؤثر فيه ، لكن تراخى الحكم عنه إلى إسقاط الخيار بناء على أن الشرط داخل على الحكم دون السبب تقليلا للحظر . فإن قيل فيلزم القول بتخصيص العلة أن يتأخر الحكم عنها لمانع . قلنا الخلاف فى تخصيص العلل إنما هو فى الأوصاف المؤثرة فى الأحكام لا فى العلل التى هى أحكام شرعية كالعقود والفسوخ ، وقد يجاب بأن الخلاف إنما هو فى العلة الحقيقية أعنى العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لأنه لا يتصور التراخى فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع كذا فى التلويح ، وقد أجاب عنه فى التقرير بالالتزام لما عرف أن ماجعله المخصص مانعا يتأخر به الحكم جعلناه شطر العلة انتهى . (والبيع الموقوف) فهو من حيث إن الملك يضاف إليه علة اسما ومن حيث إنه مؤثر فى الملك علة معنى لكن الملك تراخى عنه فلا يكون علة حكما ، ودلالة كونه علة فيهما لاسببا أن المانع إذا زال وجب الحكم به من حين الإيجاب حتى يملكه المشترى بزوائده المتصلة والمنفصلة (والإيجاب المضاف (إلى وقت) نحو أنت طالق غدا فإنه علة اسما ومعنى لا حكما ، قال فى التوضيح لكنه يشبه الأسباب ، قال فى التلويح : لأن الإضافة التقديرية كما فى الإجارة توجب شبه السببية فالإضافة الحقيقية أولى فلذا يقتصر وقوع الطلاق على مجىء الغد من غير استناد إلى زمن الإيجاب انتهى (ونصاب الزكاة قبل مضى الحول) علة لوجوبها اسما ومعنى لتحقق الإضافة والتأثير لا حكما لعدم المقارنة ، فإن الحكم يتراخى إلى وجود النماء الذى أقيم حولان الحول مقامه مثل إقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه الصلاة والسلام « لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول » ثم النصاب علة تشبه الأسباب لأنها ليست لا يقارنها الحكم من غير تراخ وليس سببا حقيقيا ، لأن ذلك موقوف على أن يكون النماء علة حقيقة مستقلة وليس كذلك ضرورة أن المؤثر هو المال النامى لا مجرد وصف النماء وليس علة العلة لأنه إنما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لأن النماء الحقيقى هو الدر والنسل والسمن فى الاسامة وزيادة المال فى التجارة ، والحكمى هو حولان الحول وذلك لا يحصل بنفس النصاب كذا فى التلويح ، وفائدة كون النصاب علة دون النماء صحة الأداء قبل الحول ولكونه علة شبيهة بالأسباب لم يتبين كون المؤدى زكاة إلا بعد تمامه فيستند الوصف إلى أول الحول وهذا مايقال إن الأداء بعد الأصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب إلى ما قبل الأداء (وعقد الإجارة) علة للملك المنفعة اسما ومعنى للإضافة والتأثير ولذا صح التعجيل ، ولو لم يكن كذلك لما صح كالتكفير قبل الحنث وليس علة حكما لأن المنفعة معدومة فيكون الحكم وملك المنفعة متراخيا عن

العقد فلا يكون علة حكما لكنها تشبه الأسباب لما فيها من الإضافة إلى وقت في المستقبل وإنما لم تكن سببا حقيقيا لأنه لابد أن يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي يتراخى عنها الحكم لكن إذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب بوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي إذا ثبت حكمها يثبت من أوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم لا تكون مشابهة للسبب كذا في التوضيح (وعلة) بيان للقسم الرابع (في حيز الأسباب) أي في مكانها (ولها شبه بالأسباب) بأن تكون العلة موجبة للحكم لكن بواسطة مضافة إليها فمن حيث إن الواسطة مع حكمها حصلت بالأولى كانت العلة هي الأولى ومن حيث إنها لا تعمل إلا بواسطة يكون للأولى شبه بالأسباب كذا في إضاءة الأنوار ، ثم اعلم أن المصنف جعل هذه قسما رابعا مستقلا تبعا لفخر الإسلام ، والظاهر أنه داخل فيما قبله أعني العلة اسما ومعنى لا حكما ، وهي قسمان قسم يشبه السبب كالإجارة ونحوها وقسم لا يشبهه كالبيع الموقوف . قال في التوضيح : وقد جعل الإمام فخر الإسلام العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكني لم أجعل كذلك لأنها لا تخرج عن الأقسام السبعة إلى آخره والتحقيق ما في التحرير والتلويح من أن بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الأسباب عموما من وجه لصدقهما معا في الأمثلة السابقة وصدق الأول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب انتهى . (كشراء القريب) قال في التوضيح : والظاهر أن شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لأن الحكم غير متراخ عنه وإنما يشبه الأسباب لتوسط العلة وهو الملك وأظن أن شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب انتهى . وفي التحرير : ومما يشبه السبب شراء القريب فإنما هو علة للملك العلة للعتق فهو علة العلة غير أن الوجه فيه أنه علة اسما ومعنى وحكما للإضافة والتأثير وعدم التأخر انتهى .

(ومرض الموت) علة للحجر عن التبرع لحق الوارث بما زاد على الثلث ويشبه السبب لأن الحكم يثبت به إذا اتصل به الموت لأن العلة مرض مميت ولما كان منعدما في الحال لم يثبت الحجر فصار المتبرع به ملكا للحال فلا يحتاج إلى تمليك او برأ وإذا مات صار كأنه تصرف بعد الحجر فتوقف على إجازتهم (والتزكية عند أبي حنيفة) بمعنى علة العلة عنده فإن الشهادة لا توجب الرجم دونها فلو رجع المزكون ضمنوا الدية عنده غير أنه إذا كانت صفة للشهادة أضيف الحكم إليها وعندهما لا ، ولما كانت هذه الأمثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال (وكذا كل ما هو علة العلة) فإنه علة تشبه الأسباب لأن علة الحكم لما كانت مضافة إلى علة أخرى كان الحكم مضافا إلى الأولى بواسطة الثانية وكانت الأولى بمنزلة علة موجبة بوصف قائم بها فكما أن الحكم يضاف إلى العلة دون الوصف كذلك يضاف إلى الأولى دون الواسطة فمن حيث إن الثانية بحكمها تضاف إلى الأولى كانت

الأولى علة ومن حيث إنها توجب الحكم بالواسطة شبيهة بالسبب وهو الذى سماه الشيخ فى باب تقسيم السبب سببا فى معنى العلة أورده فى الموضعين باعتبار الشبهين كذا فى التقرير (ووصف له شبهة العلل) بيان للخامس وهو العلة معنى فقط لوجود التأثير لجزء العلة لا اسما لعدم الإضافة إليه ولاحكما لعدم الترتب عليه إذالمراد بقوله (كأحد وصفى العلة) الجزء الذى ليس بأخير أو أحد الجزءين الغير المترتبين كالقدر والجنس وهو عند الإمام السرخسى سبب محض لأن أحدالجزأين طريق يفضى إلى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم إليه الجزء الآخر ، وذهب فخر الإسلام إلى أنه وصف له شبهة العلية لأنه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا بخلاف ماتقرر عندهم من أنه لا تأثير لأجزاء العلة فى أجزاء المعلول وإنما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول فعلى ماذكر ههنا لما كان علة الربا هى القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربا النسيئة لأنه شبهة الفضل لما فى النقدين من المزية فلا يجوز أن يسلم حنطة فى شعير كذا فى التلويح ، ورجح فى التحرير قول فخر الإسلام لفرض عقلية دخله فى التأثير انتهى (وعلة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفى العلة) بيان للسادس يعنى إذا كانت علة ذات وصفين مؤثرين مترتبين فى الوجود فالمتأخر وجودا علة معنى وحكما لوجودالتأثير والاتصال لا اسما لعدم الإضافة إليه بدون واسطة بل إنما يضاف إلى المجموع وكون الأخيرة علة حكما إنما هو رأى المحققين بناء على أن الجزء الأول بمنزلة العدم فى ثبوت الحكم كالمن الأخير فى أثقال السفينة والقدح الأخير فى السكر ، وذكر فى التقويم أن الأول إنما يصير موجبا بالأخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الأخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة . وأنت خبير بأن علة العلة تكون علة اسما لا محالة ، وقد يجاب بأنه يجب فيما هو علة اسما أن يكون موضوعا للحكم على ماصرح به الإمام السرخسى وغيره ، والملك لم يوضع فى الشرع للعتق وإنما الموضوع له ملك الرقبة وشراء القريب كذا فى التلويح ، وقد يقال إن الملك لم يوضع شرعا للعتق إلا فى القريب فلذا اختار المحققون أن شراء القريب من قبيل العلة الحقيقية ، وقد سها صدر الشريعة هنا فإنه قدم أن شراء القريب من الحقيقية وجعله هنا من النوع السادس فإنه قال كالقرابة والملك للعتق فإذا تأخر الملك يثبت العتق حتى تصح نية الكفارة عند الشراء ويضمن إذا كان شريكا عندهما خلافا للإمام (وعلة اسما وحكما لا معنى) بيان للسابع (كالسفر والنوم للترخص والحدث) أشار به إلى كل علة أقيم مقام حقيقة المؤثر فإن المؤثر فى الترخص إنما هو المشقة وأقيم السفر مقامه والمؤثر للحدث خروج النجس وأقيم النوم مقامه فكان علة سببية الاسترخاء فأقيم مقامه فكان علة اسما لإضافة الحدث إليه كذا فى التحرير . ثم اعلم أن المصنف لم يصرح بالعلة معنى فقط ولا بالعلة حكما فقط

والتقسيم العقلى يقتضيهما ، لكن قدمنا أن الوصف الذى له شبهة العلل هو العلة معنى فقط ، بقى العلة حكما فقط وهو مايتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير إضافة ولا تأثير ، وقد مثله فى التوضيح والتلويح والتحرير بمثالين : الأول الشرط فى تعليق الإيجاب لثبوت الحكم عنده كدخول الدار فيما إذا قال إن دخلت الدار فأنت طالق يتصل به الحكم من غير إضافة ولا تأثير . الثانى الجزء الأخير من السبب المركب الداعى إلى الحكم إذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الإضافة إليه ولا معنى لعدم التأثير للسبب الداعى فكيف لجزئه وكذا ما أقيم من دليل مقام مدلوله كالإخبار عن المحبة (وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم) نفى لقول بعض الفقهاء : إن حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل فرقا بينها وبين الاستطاعة مع الفعل لأن العلة لا توجب الحكم إلا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان وإذا جاز بزمان جاز بزمانين ، بخلاف الاستطاعة فإنها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة أو خلوّ العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك فى العلل الشرعية لأنها فى نفسها بمنزلة الأعيان بدليل قبولها الفسخ بعد أزمنة متطاولة كفسخ البيع والإجارة (بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل) أى اقترانهما بالزمان وهذا مذهب الجمهور إذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للأحكام ، وفرق بعضهم بين الشرعية والعقلية فيجوز فى الشرعية تأخر الحكم عنها ، وفى التلويح لا نزاع فى تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه إليها ويسمى التقديم بالعلية وبالذات ولا فى مقارنة العلة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف والخلاف فى العلل الشرعية ، وأما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء فى بطلانه فإنها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ إنما يرد على الحكم دون العقد ، ولو سلم فالحكم ببقائها ضرورى ثبت دفعا للحاجة إلى الفسخ فلا يثبت فى حق غير الفسخ انتهى ، وذكر هذه المسألة فى آخر فتاوى الحصيرى وقال : الصحيح عند أكثر أصحابنا أن الملك فى البيع يقع معه لا بعده وكذا سائر العقود من النكاح والخلع وغيرهما ، وعنه قال محمد فى الجامع الكبير فى الباب الأول من النكاح : زوّج رجل أمته من حر ثم إن مولاها خلعها منه بعد دخوله على رقبتها (١) فإنها تطلق بائنا لأن لفظة الخلع أوجبت البينونة وجب المال أولا والجارية لمولاها دون الزوج لأنها لو جعلت

---

(١) قوله على رقبتها ، متعلق بقوله خلعها : أى جعل رقبة الزوجة بدل خلع يأخذه الزوج اه .

للزوج لبطل من حيث يصح لأن الطلاق ينزل بعقد الخلع والزوج يملك الأمة بعقد الخلع لأن الخلع عقد مبادلة فوجب أن يوجد الملك فى الطرفين معا فيقع الملك فى الأمة مع وقوع الطلاق فلو ترك الطلاق ينزل على أمة الزوج فلا ينزل لأن من طلق أمة لنفسه لم يصح إلى آخره (وقد يقام السبب الداعى والدليل مقام المدعوّ والمدلول) السبب الداعى هو الذى يفضى إلى الشئ فى الوجود فلابد من أن يتقدمه . والدليل هو الذى يحصل من العلم به العلم بذلك الشئ فربما يكون متأخرا فى الوجود كالاخبار عن المحبة فلو قال لها إن كنت تحبينى فأنت طالق تعلق بإخبارها بالمحبة ولوكاذبة ويقتصر على المجلس لأن تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه إلا بإخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس (وذلك إما لدفع الضرورة والعجز كما فى الاستبراء) لأن علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بما قد وجد واستحداث ملك الوطء بملك اليمين سبب مؤد إليه فإن هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو أبحنا الوطء للثانى بنفس الملك لأدى إلى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا إليه فظهر أنه دليل باعتبار سبب باعتبار ولهذا سماه الامام السرخسى السبب الظاهر الدليل على العلة ، وإذا أقيم استحداث الملك مقام الشغل دار الحكم معه وجودا وعدما فوجب فى المشتراة من المرأة والصغيرة والآيسة لاستحداث الملك وإن تيقنا بعدم الشغل ، وعن أبى يوسف لو تيقن بفراغ رحمها من ماء البائع لا يجب الاستبراء لظهور فراغ الرحم . والجواب أن هذا حكمة الاستبراء والحكم يتعلق بالعلة لا بالحكمة والعلة استحداث الملك ، وفيه نظر لأنا لا نسلم أن الاستحداث علة بل إما سبب أودليل أقيم مقام غيره والحق أنه ثابت بالنص فى سبايا أوطاس على خلاف القياس كذا فى التقرير (أوللاحتياط) وهو العمل بأقوى الدليلين (كما فى تحريم الدواعى) فى الحرمات فإن الزنا حرم صونا للفراش عن الفساد حفظا للنسل عن الضياع ثم أقيمت الدواعى من المس والقبلة والنظر بشهوة مقامه فى الحرمة وكذلك فى الظهار وكذا فى العبادات حتى حرم الجماع على المعتكف والمحرم وحرم دواعيه . فحاصله أن الوطء إذا حرم تبعته الدواعى كما فى الاعتكاف والاحرام والاستبراء والظهار ، وخرج عن هذا الأصل الحيض والصوم بحرمان الوطء لا الدواعى للحرج وتمامه فى الفقه (أو لدفع الحرج كما فى السفر) أقيم مقام المشقة (والطهر) القائم مقام الحاجة فى الطلاق لأن الطلاق أمر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون إلا أنه شرع ضرورة أنه قد يحتاج إليه عند العجز عن إقامة حقوق النكاح والحاجة أمر باطن لا يوقف عليه فأقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة أعنى الطهر الخالى عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا ، وقد يقال إن دليل الحاجة هو الاقدام على

الطلاق فى الطهر لا الطهر نفسه كذا فى التلويح (والثالث) مما يتعلق به الأحكام (الشرط وهو) لغة العلامة اللازمة ومنه أشراط الساعة لعلاماتها اللازمة لها ومنه الشروط للصكوك لأنها علامات دالة على الصحة والتوثق لازمة ، ومنه الشرطى (١) بالسكون والحركة لأنه نصب نفسه على زىّ وهيئة لا تفارقه فى أغلب أحواله فكان لازما . واصطلاحا (مايتعلق به الوجود) أى يتوقف عليه وجود الشىء ويوجد عند وجوده (دون الوجوب) أى الثبوت فمن حيث إنه لا يتعلق به الوجوب علامة ومن حيث يتعلق به الوجود يشبه العلل فسمى شرطا ولا يرد على تعريفه الجزء المسمى بالركن لأن المقسم الخارج المتعلق بالحكم وهو ليس بخارج كما لايخفى (وهو) أى مايطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستقراء (خمسة) تبعا لفخر الإسلام وأسقط فى التوضيح الخامس وهو الشرط الذى فى معنى العلامة لما أنه العلامة نفسها ، ووجه الضبط أن وجود الحكم إن لم يكن مضافا إليه فهو الرابع كأول الشرطين وإن كان ، فإن تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب إليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث وإلا فإن لم تعارضه علة تصلح لإضافة الحكم إليها فهو الثانى وإن عارضه فهو الأول كذا فى التلويح (شرط محض) وهو ما يتوقف وجود العلة على وجوده ويمنع وجود العلة حقيقة بعد وجودها صورة كذا فى إضاءة الأنوار ، وليس بشامل لجميع أقسامه فالأولى تقسيمه بدون تعريفه كما فى التحرير فقال : وأما الشرط فحقيقى يتوقف عليه الشىء فى الواقع وجعلى للشارع فيتوقف شرعا كالشهود للنكاح والطهارة للصلاة أو للمكلف بتعليق تصرفه عليه مع إجازة الشارع كإن دخلت أو معناه كما سيأتى (وشرط هو فى حكم العلل) وهو شرط لا تعارضه علة تصلح أن يضاف الحكم إليها فتضاف إليه كما إذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وإن رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثانى فقط كما إذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار إذا رجعوا فالضمان على شهود الاختيار لأن شهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة ، وأورد عليه لو شهد قوم بأنه تزوجها بألف وآخرون بأنه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع أنه شرط والتزوج علة . وأجيب بأنه مبنى على أن شهود الدخول أبرءوا شهود النكاح عن الضمان حيث أدخلوا فى ملك الزوج عوض ماغرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه ، ثم اعلم أن القول بتضمين شهود الشرط إذا رجعوا فقط هو قول فخر الإسلام خلافا لشمس الأئمة وأبى اليسر وهو المنصوص فى الجامع الصغير ، وتمسك فخر الإسلام بمسألة القيد المروية وهو ما إذا قال إن كان قيد عبده عشرة فهو حر وإن

---

(١) قوله الشرطى ، منسوب إلى الشرطية اهـ .

حل فهو حر فشهدا بعشرة فقضى بعتقه فوزن ثمانية ضمنا عنده لنفاذه باطنا لابتنائه على موجب شرعى بخلاف ما إذا ظهروا عبيدا أو كفارا لامكان الوقوف عليه وفيما نحن فيه سقط معرفة وزن القيد لأن معرفته بحله وبه يعتق وإذا نفذ باطنا عتق قبل الحل فامتنع إضافته إليه والعلة وهى اليمين أى الجزاء فيه غير صالح لإضافة الضمان إليه لأنه تصرف المالك لا تعدّ فيتعين الإضافة إلى الشرط وهو كونه عشرة وقد كذب به الشهود تعديا فيضمنون، وعندهما لا إذ لا ينفذ باطنا فهو رقيق بعد القضاء ثم عتق بالحل وسيأتى أيضا فى بحث العلامة (كحفر البئر) لأن الشرط هو الحفر لأن علة السقوط هو الثقل لكن الأرض مانع من السقوط فإزالة المانع صارت شرطا والعلة لا تصلح لإضافة الحكم وهو الضمان إليها لأن الثقل أمر طبيعى والمشى مباح فلا يصلحان للإضافة فيضاف إلى الشرط لأن صاحبه متعد لأن الضمان فيما إذا حفر فى غير ملكه بخلاف ما إذا أوقع نفسه، وأما وضع الحجر وإشراع الجناح والحائط المائل بعد الإشهاد فمن قسم الأسباب، وإذا قال الولى سقط وقال الحافر أسقط نفسه فالقول للحافر كذا فى التوضيح (وشق الزق) شرط لسيلان المائع لأن الزق كان مانعا وكذلك قطع حبل القنديل وسيلان المائع وثقل القنديل طبيعيان فلا يصلحان للإضافة فيضاف الضمان إلى الشرط الموصوف بالتعدى خلفا عن العلة (وشرط له حكم الأسباب) وهو شرط حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل إلى الشرط فخرج الشرط المحض كالدخول إذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل العكس وخرج ما إذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعى كشق زق الغير وخرج ما إذا كان فعل المختار منسوبا إلى الشرط كفتح الباب على وجه نفر الطائر فخرج فإنه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن، وأما وجوب الضمان عند محمد فى صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على أن طيران الطائر منسوب إلى الفتح بل على أن فعل الطائر هدر فيلحق بالأفعال الغير الاختيارية كسيلان المائع (كما إذا حل قيد عبد حتى أبق) لا يضمن عندنا فإن الحل لما سبق الاباق الذى هو علة التلف صار كالسبب فإنه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها، وكذا إذا فتح باب قفص أو إصطبل خلافا لمحمد، له أن فعل الطائر والبهيمة هدر فإذا خرجا على فور الفتح وجب الضمان كما فى سيلان ماء الزق فإن النفار طبيعى للطير كالسيلان، ولهما أنه هدر فى إثبات الحكم لا فى قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال، قيد بحل القيد لأنه لو أمر عبد غيره بالاباق فأبق فإنه يضمن لأن أمره استعمال له وهو غصب بمنزلة ما إذا استخدمه فخدمه (وشرط اسما لا حكما) وهو ما يفتقر الحكم إلى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث التوقف عليه سمى شرطا ومن حيث عدم وجود الحكم عنده لا يكون شرطا

حكما (وذلك كأول الشرطين فى حكم تعلق بهما كقوله إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق) فإن الأول بحسب الوجود يتوقف الحكم عليه فى الجملة ولم يتحقق عنده ، فإن دخلت الدارين وهى فى نكاحه طلقت اتفاقا وإن أبانها فدخلت الدارين أو دخلت إحداهما فأبانها فدخلت الأخرى لم تطلق اتفاقا ، وإن أبانها فدخلت إحداهما ثم تزوجها فدخلت الأخرى تطلق عندنا لأن الملك إنما هو شرط عند الشرط الثانى لأنه حال نزول الجزاء المفتقر إلى الملك (وشرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان فى الزنا) وسيأتى فى بحث العلامة (وإنما يعرف الشرط بصيغته) أى بدخول حرف من حروف الشرط وهو المراد بقوله (كحروف الشرط أو دلالته) يعنى بالمعنى وهو أن يكون الأول سببا للثانى (كقوله المرأة التى أتزوج طالق ثلاثا فإنه) مبتدأ متضمن (بمعنى الشرط) والأول يستلزم الثانى ألبتة دون العكس (لوقوع الوصف) وهو وصف التزوج (فى النكرة) وقد مر وجهه فى ألفاظ العموم (ولو وقع) الوصف (فى المعين) كما فى قوله هذه المرأة التى أتزوجها طالق (لما صلح دلالة) على الشرط لأن الوصف فى المعين لغو فبقى قوله هذه المرأة طالق فيلغو فى الأجنبية (ونص الشرط يجمع الوجهين) أى المعين وغيره حتى لو قال إن تزوجت هذه المرأة أوامرأة طلقت إذا تزوج بها وكأنه مذكور على وجه الفرق بين الدلالة والصريح ولا فرق بين وصف ووصف، ولذا قال فى الكشف لو قال هذه المرأة التى تدخل هذه الدار طالق طلقت للحال دخلت أو لا انتهى .

﴿ الرابع ﴾ من الأقسام الأربعة (العلامة ، وهو) لغة الأمارة كالمنارة للمسجد . واصطلاحا (مايعرّف الوجود) أى يدل على وجود الحكم (من غير أن يتعلق به وجوب ولاوجود) فخرج السبب والشرط والعلة . وحاصل مافى التحرير أنها خارج متعلق بالحكم ليس بمؤثر فيه ولا مفض إليه ولا توقف عليه الوجود وإنما هو دال عليه (كالإحصان) وهو عبارة عن حال فى الزانى يصير الزنا فى تلك الحالة موجبا للرجم ، وله شروط : الإسلام والعقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر فى صفة الإحصان وذكر فى المبسوط أن شرطه على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامرأة هى مثله ، فأما العقل والبلوغ فهما شرطان لأهلية العقوبة والحرية شرط تكميلها لا شرط الاحصان .

ثم اعلم أن المصنف تبع فخر الاسلام وأبا زيد وشمس الأئمة فى جعله علامة لاشرطا لوجهين الأول أنهم صرحوا بأن شهود الشرط إذا رجعوا ضمنوا ، وشهود الاحصان إذا رجعوا لايضمنون فلوكان الاحصان شرطا لضمنوا . الثانى أن حكم الشرط أن يمنع انعقاد

العلة إلى أن يوجد الشرط وهذا لا يكون فى الزنا بحال لأن الزنا إذا وجد لم يتوقف حكمه على إحصان يثبت بعده لكن الاحصان إذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا فأما أن يوجد الزنا بصورته فيتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان فلا فثبت أنه علامة وليس بشرط : وقال المتقدمون من أصحابنا وعامة المتأخرين إنه شرط ونصره المحقق فى التحرير بتوقفه عليه بلاعقلية تأثير ولا إفضاء . وأجاب عن الوجهين أما عن الأول فعدم الضمان برجوع شهود الشرط هو المختار فقولهم بعدم الضمان على شهود الاحصان إذا رجعوا لا يدل على عدم شرطيته وإنما تكلف الاحصان علامة القائل بتضمين شهود الشرط . وأما عن الثانى فتقدمه على العلة وهى الزنا غير قادح فى شرطيته إذ تأخره عنها غير لازم كشرط الصلاة إلا فى الشرط التعليقى بل قيل ولا فيه فقد يتقدم ويكون المتأخر العلم به كالتعليق بكون قيده القائم عشرة ، والظاهر أن التعليق فى مثله على الظهور وإن لم يذكر لأن حقيقته على معدوم على خطر الوجود فعلى كائن تنجيز فكونه علامة مجاز ، ومن العلامة الأوقات للصلاة ولا تتقدم العلامة على ما هى له كالدخان ومنه ولادة المبتوتة والمتوفى عنها علامة العلوق السابق ولو بلاحبل ظاهر ولا اعتراف عندهما فقبلا شهادة القابلة عليها وهى مقبولة فيما لا يطلع عليه الرجال ثم ثبوت نسبه بالفراش السابق وعنده ليست علامة إلا مع أحدهما فلا تقبل دونه لأن الولادة والحالة هذه كالعلة لثبوت النسب فيلزم النصاب ومثله إذا علق طلاقها عليها قبلت عندهما وعنده يلزم النصاب لأنها على الطلاق معنى كما على ثيابة أمة بيعت بكرا لا تقبل اتفاقا للرد وإن قبلت فى الثيابة والبكارة انتهى . وإنما ثبت الاحصان بشهادة رجل وامرأتين إما لأنه علامة أو شرط ليس فى معنى العلة فليس إثباته إثبات العقوبة .

فصل : فى بيان الأهليـــة

شروع فى بيان المحكوم عليه وهو المكلف أى الذى تعلق الخطاب بفعله (العقل معتبر لاثبات الأهلية) أى أهلية التكليف متوقفة على العقل إذ لا تكليف على الصبى والمجنون بناء على أن شرط التكليف فهمه بناء على قول المانعين لتكليف المحال . والعقل عند الأكثر قوة بها إدراك الكليات للنفس ومحلها الدماغ عند الفلاسفة والقلب عند الأصوليين وهو اللحم والقوة هى المراد بالنور فى قول الحنفية : إن العقل نور يبتدأ به من منتهى درك الحواس وقدمناه فى بحث شرائط الراوى من أقسام السنة وتقسيم الفلاسفة العقل إلى أقسام كما هو مقرر فى التلويح وغيره من فضلاتهم لا يليق بالشرعى البناء عليها

كما بينه فى التحرير (وإنه خلق متفاوتا) يعنى أن العقل متفاوت فى أفراد الإنسان حدوثا وبقاء، أما حدوثا فلأن النفوس متفاوتة بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكلما كان البدن أعدل وبالواحد الحقيقى أشبه كانت النفس الناطقة الفائضة عليه أكمل وإلى الخيرات أميل وللكمالات أقبل ، وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة فى قبول النور ، وإن كان بالعكس فبالعكس، وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر فى قبول النور ، وأما بقاء فلأن النفس كلما ازدادت فى كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية، وفى تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العلمية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت إفاضة نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة فلما تفاوتت العقول فى الأشخاص تعذر العلم بأن عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ إقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه فى ذلك الوقت كذا فى التلويح ، وفى التحرير ويتفاوت قرب صبى أعقل من بالغ ولا يناط بكل قدر فأنيط بالبلوغ عاقلا ويعرف بالصادر عنه (وقالت الأشعرية لاعبرة للعقل أصلا دون السمع) أى لا دخل له وحده فى إيجاب شىء ولا تحريمه مطلقا بمعنى استحقاق العقاب والثواب فى الآخرة وليس معناه نفى اعتباره مطلقا لأنه لا نزاع للأشاعرة فى أن الشرع محتاج إلى العقل وأن للعقل دخلا فى معرفة الأحكام ، حتى صرحوا بأن الدليل إما عقلى صرف ، وإما مركب من عقلى وسمعى ، ويمتنع كونه سمعيا صرفا لأن صدق الشارع بل وجوده وكلامه إنما يثبت بالعقل كذا فى التلويح (وإذا جاء السمع) أى الدليل السمعى (فله العبرة دون العقل) وستأتى ثمرته (وقالت المعتزلة إنه) أى العقل (علة موجبة لما استحسنه) قبل معرفة الصانع بالألوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم وإنقاذ الغرقى والحرقى (محرمة لما استقبحه) مثل الجهل بالصانع والكفران بنعمه والعبث والسفه والظلم (فوق العلل الشرعية) لأنها غير موجبة بذواتها بل هى أمارات حقيقة يصح تخلف الأحكام عنها كبقاء الصوم مع الأكل ناسيا وعدم الملك فى البيع بشرط الخيار ويجرى فيه النسخ والعقل موجب ومحرم بذاته لهذه الأشياء ، ولا يجرى فيه النسخ ، والمراد بالإيجاب والتحريم أن الشرع لو لم يرد لحكم العقل بوجوبها وحرمتها ، ولا يخفى أن المراد من ذلك ليس استحقاق الثواب بفعله أو العقاب بتركه لأن العقل لا يدرك ذلك وإنما هو أن الإتيان بما يقتضيه العقل يوجب نوع مدح ، والامتناع يوجب نوع ملامة كذا فى التقرير ، وفيه نظر لأن المعتزلة قائلون بالتحسين والتقبيح العقليين بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فى الآخرة كما صرح به فى التلويح وقدمناه فى بحث الأمر (فلم يثبتوا) أى المعتزلة (بدليل الشرع مالا يدركه العقل)

أى ما لا يدرك تحسينه أو تقبيحه فأنكروا ثبوت رؤية الله تعالى بناء على استحالة رؤية موجود بلا جهة وأنكروا أن تكون القبائح كالكفر والمعاصى داخلة تحت إرادة الله تعالى ولا نزاع لهم أن العقل لا يستقل بدرك كثير من الأحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم فى آخر رمضان وحرمته فى أول شوال (وقالوا لا عذر لمن عقل) صغيرا كان أو كبيرا (فى الوقف) أى الوقوف (عن الطلب) أى طلب الحق (و) فى (ترك الإيمان والصبى العاقل مكلف بالإيمان ومن لم تبلغه الدعوة) أصلا ونشأ على شاهق جبل (إذا لم يعتقد إيمانا ولا كفرا كان من أهل النار) لوجوب الايمان وحرمة الكفر عندهم بمجرد العقل وفى التوضيح والمذهب عندنا التوسط بينهما إذ لا يمكن إبطال الفعل بالعقل ولا بالشرع وهو مبنى عليه (١) لأنه مبنى على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بأن المعجزة دالة على النبوة وهذه الأمور لا تعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور (٢) ولكن قد يتطرق الغلط فى العقليات فإن مبادئ الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط فى مقتضيات الأفكار كما ترى من اختلاف العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه فى زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الأشعرية والمعتزلة أمرين أحدهما التوسط المذكور فى مسألة الجبر والقدر ومسألة الحسن والقبح وثانيهما معارضة (٣) الوهم العقل فى بعض الأمور العقلية وتطرق الخلل فيها (٤) (ونحن نقول فى الذى لم تبلغه الدعوة إنه غير مكلف) بالإيمان (بمجرد العقل) لما بينا أنه غير موجب بنفسه (فإذا لم

---

(١) قوله وهو مبنى عليه : أى الشرع مبنى على العقل اه توضيح .

(٢) قوله قطعا للدور ، يعنى أن ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الأنبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الأمور على الشرع لزم الدور اه تلويح ،

(٣) قوله وثانيهما معارضة الخ فإن قيل الوهم لا يدرك إلا المعانى الجزئية والعقل لا يدرك إلا الكليات فكيف المعارضة بينهما. أجيب بأن مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس، ومعنى المعارضة انجذاب النفس إلى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه أن يستعمل فيه العقل وذلك لأن إلفها بالحس والوهم ومدركاتهما أكثر اه تلويح .

(٤) أى فهو أى العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان إلى معرفته بناء على ما ذكرنا من الأمرين فلابد من انضمام شيء آخر إما إرشاد أو تنبيه ليتوجه العقل إلى الاستدلال أو استدراك زمان يحصل له التجربة فيه فيقتدر على الاستدلال فلهذا أخذنا التوسط فى المسائل المذكورة فى المتن وهى قوله فالصبى العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله علما لحصول التجارب وكمال العقل ، ولكن يصح منه اعتبارا لأصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب .

يعتقد إيمانا ولا كفرا كان معذورا) وإذا وصف الكفر واعتقده أو اعتقده ولم يصف لم يكن معذورا كان من أهل النار مخلدا هذا قول القاضى أبى زيد وفخر الإسلام، وذكر فى الكفاية أن وجوب الإيمان بالعقل مروى عن أبى حنيفة ، وفى المنتقى عن أبى يوسف عن أبى حنيفة أنه قال: لاعذر لأحد فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه ، أما فى الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة ، وروى أنه قال لو لم يبعث الله رسولا وجب على الخلق معرفته بعقولهم وعليه مشايخنا من أهل السنة وتقدم فى بحث الحسن من الأمر تمامه (وإذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله بدرك العواقب لم يكن معذورا وإن لم تبلغه الدعوة) لأن الإمهال إلى إدراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة فى حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة ويمكن أن يحمل ماروى عن أبى حنيفة أنه لاعذر لأحد فى الجهل بخالقه على إدراك مدة التأمل فلايكون حينئذ فرق بين ماروينا عن الكفاية والمنتقى وبين مختار فخر الإسلام ، والمذهب عدم تقدير المدة بشىء فإنه يختلف باختلاف الأشخاص . وأورد الشاهق لما لم يكلف بالإيمان كان ينبغى أن لايهدر دمه بل يضمن قاتله . وأجيب أن العصمة لا تثبت بدون الإحراز بدار الإسلام حتى لو أسلم فى دار الحرب ولم يهاجر إلينا فقتل لم يضمن قاتله ، وكذا الصبى والمجنون إذا قتلا فى دار الحرب (وعند الأشعرية إن غفل عن الاعتقاد حتى هلك أو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا) وهو قول البخاريين من الحنفية وحملوا (١) المروى عن الإمام على مابعد البعثة وقدمناه (ولايصح إيمان الصبى العاقل عندهم) أى الأشاعرة لعدم ورود الشرع به (وعندنا يصح وإن لم يكن مكلفا به) وهذا هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ أبو منصور إلى أن الصبى العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لأنها بكمال العقل والبالغ والصبى سواء فى ذلك وإنما عذر فى عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك أن كمال العقل معرّف للوجوب والموجب هو الله تعالى، بخلاف مذهب المعتزلة فإن العقل عندهم موجب بذاته (٢) كما أن

---

(١) قوله وحملوا الخ ، هذا الحمل لاينفع فى المروى عنه سابقا حيث قال لو لم يبعث الله رسولا وجب على الخلق معرفته بعقولهم فالذى ينفع فى الجواب عنه أن يقال إنها قضية شرطية لا تستلزم الوقوع على حد « لو عاش ابراهيم كان نبيا » أو محمول على الانبغاء والثبوت لا على الوجوب الشرعى فافهمه. وهو ما أشار له الشارح عن ابن الهمام فيما مر عند قول المصنف: ولابد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة أن الشارع حكيم .

(٢) قوله موجب بذاته : أى يستقل بإدراك الوجوب والموجب فى الحقيقة هو الله تعالى لأن لله فى كل قضية حكما فى نفس الأمر قبل ورود الشرع والعقل يدرك ذلك من غير توقف على ورود شرع بذلك على لسان رسول فتأمل جدا اه .

العبد موجدلأفعاله كذا فى التلويح . وذكر فى التحرير : واستثنى فخر الإسلام من العبادات الإيمان فأثبت أصل وجوبه فى الصبى العاقل بسبب حدوث العالم لا الأداء فإذا أسلم عاقلا وقع فرضا فلا يجب تجديده بالغا كتعجيل الزكاة بعد السبب . فإن قيل مثله يتوقف على السمع . قلنا نعم إسلام على رضى الله عنه، وعلى ماقدمناه يكفى السمع عن أصل الوجوب ونفاه شمس الأئمة لعدم حكمه ولو أدى وقع فرضا لأن عدم الوجوب كان لعدم حكمه فإذا وجد وجد والأول أوجه انتهى . والحاصل أنهم اتفقوا على أنه لا يأثم بتركه لعدم وجوب الأداء عند فخر الإسلام ولعدم أصل الوجوب عند شمس الأئمة ، واتفقوا على أنه لو آمن وقع فرضا فلا يجب تجديده بعدبلوغه فأين ثمرة الاختلاف بين الشيخين وإنما قيدنا بالشيخين لأن أبا منصور قال بوجوبه عليه وعقابه بتركه كما نقله عنه فى التحرير قال ونفاه باقى الحنفية دراية ورواية لعدم انفساخ نكاح المراهقة (١) بعدم وصفه .

﴿ والأهلية نوعان ﴾ أهلية الإنسان للشئ صلاحيته لصدور ذلك الشئ منه وطلبه منه وقبوله إياه وفى الشرع صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه فإن الله تعالى خلق الإنسان لحمل أمانته وهى الشريعة بأصولها وفروعها وجعله زبدة العالم وغيره تبعا له (أهلية وجوب) للحقوق له وعليه (وهى بناء على قيام الذمة) وهى فى اللغة العهد ، وفى الشرع وصف يصير به الإنسان أهلا لما له وعليه قال الله تعالى ـ وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى ـ : وهذه الآية إخبار عن عهد جرى بين الله وبين بنى آدم على إقرارهم بربوبيته تعالى ووحدانيته والإشهاد

---

(١) قوله نكاح المراهقة . قال صدر الشريعة : والمراهقة إن غفلت عن الاعتقادين لا تبين من زوجها خلافا للمعتزلة وإن كفرت تبين فإنها لم تدرك المدة التى جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل فلم يجعل مجرد عقلها كافيا فى التوجه إلى الاستدلال لكن إن توجهت علم حينئذ أنها أدركت مدة إفادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا إذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام إذا لم يحصل التوجه اه . قال فى التلويح : قوله وإن كفرت أى المراهقة تبين من الزوج لأنا إنما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال إذا لم يعرف ذلك حقيقة أما إذا تحقق التوجه إلى الاستدلال والكفر فلا عذر . فإن قيل : إذا نيط الحكم بالسبب الظاهرى دار معه وجودا وعدما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغى أن تعذر المراهقة التى كفرت كالمسافر سفرا علم أنه لا مشقة فيه أصلا فإنه تبقى الرخص بحالها . قلنا ذلك فى الفروع وأما فى الأصول لاسيما الإيمان فيجب إذا وجد السبب الخفى أو دليله لعظم خطره اه .

عليهم دليل على أنهم يؤاخذون بموجب إقرارهم من أداء حقوق تجب للرب سبحانه وتعالى على عهده فلا بد لهم من وصف يكونون به أهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوى والشرعى كذا فى التوضيح ، وفسرها فخر الإسلام بالنفس والرقبة التى لها عهد والمراد أنها العهد ، فقولهم فى ذمته أى فى نفسه باعتبار عهدها من إطلاق الحال وإرادة المحل كما فى التحرير . واعترض بأن تعريف الذمة صادق على العقل وأن الأدلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل . وأجيب بأنا لا نسلم أن العقل بهذه الحيثية بل العقل إنما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبنى على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف فى حيوان غير الآدمى لم يكن أهلا للوجوب كما لو ركب العقل فى حيوان غير آدمى . والحاصل أن هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الإنسان أهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط كذا فى التلويح (والآدمى يولد وله ذمة) مطلقة (صالحة للوجوب) أى عهد من ربه بالتزام ما يوجب له عليه وهذا بإجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولى وتزويجه إياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقده قيد بولادته لأن له قبلها ذمة من وجه تصلح لأن يجب له الحق كالإرث والوصية والنسب والعتق لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولى له شيئا لم يجب عليه الثمن (غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه) وإنما المقصود منه حكمه وهو الأداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتحقق ذلك فى حق الصبى لعجزه (فجاز أن يبطل الوجوب لعدم حكمه) وهو المطالبة بالأداء والابتلاء كما جاز أن يبطل الحكم لعدم محله كبيع الحر وإذا جاز ذلك يصير هذا القسم وهو الوجوب باعتبار انقسام الأحكام لا باعتبار ذاته منقسما إلى ما يثبت وما لا يثبت فكل قسم يتصور شرعيته فى حق الصبى يجب أن يثبت وجوبه فى حقه وما لا فلا (فما كان من حقوق العباد من الغرم) كضمان المتلفات . قال فى المغرب : الغرم والمغرم والغرامة أن يلتزم الإنسان ما ليس عليه ، وغرّمه وأغرمه أوقعه فى الغرامة انتهى . ومراد المصنف هنا به ما لزمه شرعا لا فى مقابلة شئ (والعوض) كثمن المبيع (ونفقة الزوجات) والأقارب (لزمه) أى الصبى لأن المقصود المال وأداؤه يحتمل النيابة ، وصرح فى التوضيح بأن نفقة القريب صلة تشبه المؤن ، ونفقة الزوجة صلة تشبه العوض ، وخرج ما كان صلة يشبه الأجزية فلا يتحمل الصبى الدية وإن كان عاقلا (وما كان عقوبة) كالقصاص (أو جزاء) أى مجازاة على الفعل كحرمان الميراث بالقتل (لم يجب عليه) أى لم يثبت فى حقه لأنه لا يوصف بالتقصير ولا يرد جواز تأديبه إذا أساء الأدب لأنه ليس جزاء وإنما هو إصلاح له (وحقوق الله تعالى تجب) عليه (متى صح القول بحكمه) أى بالوجوب عليه (كالعشر والخراج) يجبان فى أرض الصبى لأن كلا منهما مؤنة محضة ، ولذا يجبان فى أرض الوقف

(ومتى بطل) القول (بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة) أما البدنية فظاهرة لأن الصبا سبب العجز وأما المالية فلأن المقصود هو الأداء لا المال فلا تحتمل النيابة كالبدنية . قال في التحرير : والزكاة وإن تأدت بالنائب لكن إيجابها للابتلاء بالأداء بالاختيار وليس من أهلها ، ولذا أسقط محمد الفطرة ترجيحا لمعنى العبادة واكتفينا بالقاصرة ترجيحا للمؤنة (والعقوبات) وهي الحدود وأما القصاص فقد سبق في حقوق العباد .

﴿ وأهلية أداء ﴾ أي النوع الثاني (وهي نوعان قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن الناقص) لاخلاف أن الأداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فإذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم الإنسان في أول أحواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد أن يوجد كل منهما بخلق الله تعالى إلى أن يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة (كالصبي العاقل) أي المميز وهو عديم القدرتين (والمعتوه البالغ) فإنه بمنزلة الصبي كما سنذكر لعدم اعتدال عقله (ويبتنى عليها) أي القاصرة (صحة الأداء) أي يصح منه ما أدى من غير عهدة (وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل) وهو عقل البالغ غير المعتوه (والبدن الكامل) أي الصحيح (ويبتنى عليها) أي الكاملة (وجوب الأداء وتوجه الخطاب) لأن في إيجاب الأداء قبل الكمال بأن يفهم بأدنى عقله ويعمل بأدنى قوته حرجا بينا والحرج منفي (والأحكام منقسمة في هذا الباب) أي باب الأهلية القاصرة إلى ستة أقسام لأنها إما حقوق الله تعالى أو حقوق العباد ، والأول إما حسن لا يحتمل القبح وإما قبيح لايحتمل الحسن وإما متردد بينهما ، والثاني إما نفع محض أو ضرر محض أو متردد بينهما (فحق الله تعالى إن كان حسنا لا يحتمل غيره) أي غير الحسن ، وفيه نفع محض ولا عهدة فيه (كالإيمان) فإنه حسن وهو نفع لا ضرر فيه (وجب القول بصحته من الصبي) لأنه لما كان كذلك لا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه ، وأورد عليه أن نفس الأداء يحتمل الضرر في أحكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة . وأجيب بأنا لا نسلم أنهما مضافان إلى إسلام الصبي بل إلى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات إسلامه وأحكامه اللازمة منه ضمنا لا من أحكامه الأصلية الموضوع هو لها ، كما أنه لو ورث قريبه المحرم فإنه يعتق عليه حكما مع أنه ضرر محض (بلا لزوم أداء) لأنه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والإغماء والإكراه فكذا بعذر الصبا (وإن كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر) أي الردة (لا يجعل عفوا) من الصبي فتصح ردته عند أبي حنيفة ومحمد كما يصح إيمانه إذ لو عفي عن الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل به تعالى علما به لأن الكفر جهل بالله تعالى وصفاته وأحكامه على ماهي

عليه والجهل لا يجعل علما فى حق العباد فكيف فى حق رب الأرباب فصح ارتداده فى حق أحكام الآخرة اتفاقا لأن العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل ، وكذا فى أحكام الدنيا عندهما حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم عن الميراث من مورثه المسلم لأنه فى حق الردة بمنزلة البالغ وإنما لم يقتل لأن وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من أهلها كالمرأة وإنما لم يقتل بعد البلوغ لأن الاختلاف فى صحة إسلامه حال الصبا صار شبهة فى إسقاط القتل كذا فى التلويح ، وبه علم أن الصبى العاقل إذا ارتد ومات عليها كان مخلدا فى النار اتفاقا ، وقد صرح فى النهاية معزيا إلى الأسرار والتمرتاشى بأنه معذب فى النار خالدا مخلدا وتبعه فى العناية وفتح القدير (وما هو بين الأمرين) أى بين الحسن والقبيح بأن يكون حسنا فى وقت دون وقت (كالصلاة ونحوها) من الصوم والحج (يصح الأداء من غير لزوم عهدة) أى لزوم مضى وضمان حتى قلنا بسقوط لزوم الأداء فى جميع العبادات ، لأن اللزوم لا يخلو عن العهدة والعهدة عنه موضوعة والقول بصحتها تطوعا نفع محض له ليعتاد أداءها فلا يشق عليه بعد البلوغ فلو أحرم بحج ثم ارتكب محظور إحرامه لاجزاء عليه ، ثم اعلم أن صاحب التوضيح جعل فروع الإيمان كالإيمان مما هو حسن لا يحتمل غيره وكذا فى التلويح وهو الظاهر لأن القبح فى الصلاة فى الأوقات المكروهة عارض لا ذاتى وكذا الصوم فى الأوقات المنهية ، وأما الحج فليس له وقت منهىّ يقبح فيه كما لا يخفى ، ثم اعلم أن ثواب حسنات الصبىّ له ولأبيه أجر التعليم كذا فى الفتاوى (وما كان من غير حقوق الله تعالى إن كان نفعا محضا كقبول الهبة) والصدقة (تصح مباشرته) وإن لم يأذن وليه ، فإن أجر المحجور نفسه صبيا كان أو عبدا وعمل وجب الأجر استحسانا لأن عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر ، فإذا عمل فوجوب الأجرة نفع محض وإنما الضرر فى عدم الوجوب لكن فى العبد يشترط السلامة حتى إن تلف فيه يضمن المستأجر بخلاف الصبىّ لأن الغصب لا يتحقق فى الحر ، وإذا قاتلا استحقا الرضخ ، ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة إن لم يأذن الولى إذ فى الصحة اعتبار الآدمية وتوسل إلى درك المضار والمنافع واهتداء فى التجارة بالتجربة كذا فى التوضيح (وفى الضار المحض) أى الذى لا نفع فيه أصلا (كالطلاق) والعتاق والصدقة والقرض (والوصية) جعلها من الضرر المحض ، وفيه نظر لأنها نفع محض باعتبار حصول الثواب بها فى الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فإن فيهما ضرر زوال الملك فى الحياة ، وقد يقال إن ضررها أكثر من نفعها ، لأن نقل الملك إلى الأقارب أفضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ، ولأن ترك الورثة أغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الأفضل فى حكم الضرر المحض كذا فى التلويح (تبطل أصلا) أى وإن أذن وليه

وكذا لا تصح مباشرة الولى له إلا القرض من القاضى وليس لغيره من الأولياء ذلك لأن القاضى أقدر على استيفائه ، فإن عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها ، أطلقه فأفاد أنه ليس أهلا للطلاق مطلقا ، وقال شمس الأئمة : الحق أنه أهل له عند الحاجة كما لو أسلمت امرأته وعرض عليه الإسلام فأبى فإنه يفرق بينهما وكان ذلك طلاقا فى قول أبى حنيفة ومحمد ، وإذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان طلاقا عند محمد . وأجاب عنه فى التقرير بأن المراد من الطلاق والعتاق ولاية إيقاعهما ، وأما الوقوع ففى مرتبة بعده وماذكر فليس فيه إيقاع وإنما ذلك من قضية عدم الإمساك بالمعروف (وفى الدائر بينهما) أى بين النفع والضرر (كالبيع) فمن حيث إنه يدخل المشترى فى ملك المشترى نفع ومن حيث إنه يحتاج البدل عن ملكه ضرر كذا فى التوضيح وهو أولى مما فى التقرير من أنه إذا كان رابحا كان نافعا وإن كان خاسرا كان ضارا لأنه لو كان كذلك لصح بيعه بأضعاف قيمته بلا إذن وليه وليس كذلك لكن أورد عليه فى التلويح بأنه يلزمه أن لايندفع الضرر بحال قط ، وقد ذكر أن احتمال الضرر يندفع بانضمام رأى الولى انتهى. (ونحوه) من الشراء وإجارته ملكه والنكاح (يملكه برأى الولى) أى بشرط إذنه لأن الصبى أهل لحكمه إذا باشر وليه فكذا إذا باشر بنفسه برأى الولى ويحصل بهذا ما يحصل بذلك مع فضل تصحيح عبارة وتوسيع طريق حصول المقصود ، ثم إن صحة هذا النوع برأى الولى عند الإمام بطريق أن احتمال الضرر فى تصرف يزول برأى الولى فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الأجانب ولا يملكه لولى وأما بيع الصبى من الولى بغبن فاحش ففيه روايتان وعندهما بطريق أنه كمباشرة الولى فلايصح بالغبن الفاحش لامن الولى ولامن الأجانب (وقال الشافعى كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته كالإسلام والبيع) لأنه يولى عليه فيهما لإسلامه بإسلام أحد أبويه وكذا ينفذ عليه بيع الولى (وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية) بأعمال البر لكونها نفعا محضا كما قدمناه (واختيار أحد أبويه) إذا وقعت الفرقة بينهما فحق الحضانة لأمه إلى سبع ثم يخير الولد فأيهما اختاره يكون عنده ، لأن منفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولى ، قال فخر الإسلام وقد خالفنا الشافعى فى هذه الجملة خلافا متناقضا لايستقيم على شىء من أصول الفقه وكفى به حجة عليه ولم يعتد بخلافه لأنه قال بصحة كثير من عباراته فى الاختيار والإيصاء وفى العبادات ، وقال بلزوم الإحرام من غير نفع وأبطل الإيمان وهو نفع محض وليس له فقه فى شىء من ذلك الأشياء موضوعا ، وهو وإن كان موليا عليه لم يصلح وليا وأجرى هذا الأصل فى الفروع وطرده بلا فقه معقول ، وعندنا لما كان قاصر الأهلية صلح موليا عليه وإذا جعلناه موليا عليه لم نجعله وليا فيه .

فصـــــل

(والأمور المعترضة) بكسر الراء : أى الأمور الذاتية لها طرأت أولا فدخل الصغر كذا فى التحرير ، وهو إن صحت النسخة مشكل ، والصواب مافى التلويح من أن العوارض جمع عارض على أنه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا أى ظهر وتبدى ، ومعنى كونها عوارض أنها ليست من الصفات الذاتية كمايقال البياض من عوارض الثلج ، ولو أريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح فى الصغر (١) إلا على سبيل التغليب انتهى . وفى التقرير إنها جمع عارضة (على الأهلية نوعان : سماوى) وهى ماليس للعبد فيها اختيار واكتساب وهى أكثر تغييرا من المكتسبة وأشد تأثيرا فقدمت وهى أحد عشر : الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والإغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت تلويح ، وفى التقرير ونسبته إلى السماء بخروجه عن قدرة العبد لأن السماويات ليست مقدور العبد انتهى . (وهو الصغر) إنما عده من العوارض وإن كان بأصل الخلقة لأنه زائد (٢) على ماهية الإنسان وقدمه لأنه أول أحوال الآدمى وحقيقته مدة عمر الشخص مابين الولادة إلى حين البلوغ (وهو فى أول أحواله) أى قبل أن يعقل (كالجنون) لأنه عديم العقل والتمييز ، لكن بينهما فرق وهو أن امرأة الصبى الذى ليس مميزا إذا أسلمت يؤخر العرض إلى أن يعقل ولا ينتظر بلوغه دفعا للضرر عنها وإذا أسلمت امرأة المجنون يعرض الإسلام على أبويه فإن أسلم أحدهما يحكم بإسلام المجنون تبعا وإن أبيا يفرق بين المجنون وامرأته لأنه لا فائدة فى التأخير لأن الجنون لا نهاية له بخلاف الصغر (لكنه) أى الصغير (إذا عقل فقدأصاب ضربا من أهلية الأداء) فتصح عباداته لا الأهلية الكاملة

---

(١) قوله لم يصح فى الصغر ، ذكر فى شرح أصول فخر الإسلام مانصه وذكر الصغر فى العوارض مع أنه ثابت بأصل الخلقة لكل إنسان لأن الإنسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحواء عليهما السلام فإنهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ثم اعترض الصغر على أولادهما ولأنه لا مدخل له فى ماهية الإنسان فكان عارضا اه .

(٢) قوله لأنه زائد الخ . قال فى التوضيح : إنما جعل الصغر من العوارض مع أنه حالة أصلية للإنسان فى أول الفطرة لأن الصغر ليس لازما لماهية الإنسان إذ ماهية الإنسان لاتقتضى الصغر فنعنى بالعوارض على الأهلية هذا المعنى أى حالة لاتكون لازمة للإنسان وتكون منافية للأهلية الخ .

لبقاء صغره (فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ) من حقوق الله تعالى كالعبادات والحدود والكفارات فإنها تحتمل السقوط بأعذار وتقبل النسخ (فلا تسقط عنه فريضة الإيمان) لأنه فرض دائم لدوام توحيد الله تعالى بدوام الألوهية لكن العبد يعذر إذا لم تكن له قدرة وعقل (حتى إذا أداه وقع فرضا) لا نفلا لعدم تنوعه إلى فرض ونفل ، ألا ترى أنه إذا أمن فى صغره لزمه أحكام تثبت تبعا للإيمان كحرمان الميراث ووقوع الفرقة ووجوب صدقة الفطر عليه ، وهذه الأحكام تابعة للإيمان الفرض فدل على وقوعه فرضا وقدمنا الاختلاف وأن الأوجه قول فخر الإسلام من ثبوت أصل الوجوب عليه دون الأداء خلافا لشمس الأئمة ، لا يقال إن المصنف ذكر أولا أن الإيمان يصح منه بلا لزوم أداء وهنا قال بعدم سقوط فرضيته عنه لأنا نقول المنفى هنا لزوم الأداء لا أصل الوجوب وهنا إنما تعلق به أصل الوجوب لا وجوب الأداء فلا تناقض (ووضع عنه إلزام الأداء) أى أداء الإيمان وكل العبادات لقصور الأهلية (وجملة الأمر) أى القول الكلى وحاصل أحكامه (أن توضع عنه العهدة) لأن الصبا من أسباب المرحمة طبعا وشرعا للحديث « من لم يرحم صغيرها » إلى آخره ، أطلقه فشمل الإيمان فإنه لا لزوم عليه ولا يعاقب بتركه إلا عند أبى منصور كما قدمنا تقريره ، وأما صحة ردته فقدمها (ويصح منه) أى من الصبى العاقل بأن يباشر بنفسه (وله) بأن يباشر له لوليه (مالا عهدة فيه) أى لا ضرر عليه كقبول الهبة (فلا يحرم الصبى عن الميراث بالقتل) أى بقتل مورثه عمدا أو خطأ لأن موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وبأعذار كثيرة فسقط بعذر الصبى فجعل كأن مورثه مات حتف أنفه ، بخلاف الدية لأنها تجب لعصمة المحل وهو أهل لوجوبها عليه (بخلاف الكفر والرق) فإنه يحرم عن الميراث بسببهما لأن الرق والكفر ينافيان أهلية الميراث لكون الرقيق مملوكا فلا يكون مالكا والكفر ينافى الولاية للآية والارث مبنى عليها قال الله تعالى إخبارا عن زكريا ـ فهب لى من لدنك وليا يرثنى ـ فإنه يشير إلى أن الارث مبنى على الولاية (والجنون) اختلال القوة المميزة بين الأمور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بأن لا تظهر آثارها وتتعطل أفعالها ، إما لنقصان جبل عليه دماغه فى أصل الخلقة ، وإما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط أو آفة ، وإما لاستيلاء الشيطان عليه وإلقاء الخيالات الفاسدة إليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا (يسقط به كل العبادات) قياسا لمنافاته القدرة التى بها يتمكن من إنشاء العبادات على النهج الذى اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة تنتفى الأهلية فينتفى نفس الوجوب ، وجعل فى التحرير السقوط مبنيا على منافاته شرط العبادات وهو النية ، قيد بالعبادات لأنه لا يسقط حق

العباد من ضمان المتلفات ووجوب الدية والأرش ونفقة الأقارب وكذا (١) ما كان من المضار كالطلاق والتبرعات كالصبى بل أولى (لكنه) أى الجنون (إذا لم يمتد ألحق بالنوم) استحسانا فلا يسقط العبادات لعدم الحرج على أنه لا ينافى أهلية الوجوب فإنه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو أهل للثواب ، قيد بعدم الامتداد لأنه إذا امتد أسقطها قياسا واستحسانا أصليا كان بأن بلغ مجنونا أو عارضا بأن يطرأ بعد البلوغ للحرج فلا أداء ولا قضاء لو أفاق وأطلقه عند عدم الامتداد فشمل (٢) الأصلى والعارض وهو قول أبى يوسف بناء للإسقاط على الأصالة أو الامتداد ، وعند محمد العارض ليس بمسقط بناء الإسقاط على الامتداد فقط ، والاختلاف فى أكثر الكتب مذكور على عكس هذا وتوجيه القولين مذكور فى التلويح (٣) وفى التحرير ويصير مرتدا تبعا بارتداد أبويه ولحاقهما به إذا بلغ مجنونا وهما مسلمان بخلاف ما إذا تركاه فى دار الإسلام أو بلغ مسلما ثم جن أو أسلم عاقلا فجن فارتد ولحقا به انتهى . (وحد الامتداد) المسقط (فى الصلاة أن يزيد على يوم وليلة) لأن الامتداد عبارة عن تعاقب الأزمنة وليس له حد معين فقدره بالأدنى ، وهو أن يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة فى الصلاة ، لأنه وقت جنس الصلاة إلا أن محمدا اعتبر نفس الواجب فاشترط تكرارها بأن تصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت إقامة للسبب الظاهر ، أعنى الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد فى سقوط القضاء ،

---

(١) قوله وكذا الخ ، مرتبط بقول المصنف يسقط به كل العبادات وكان الأحسن تقديمه .

(٢) قوله فشمل الخ ، صريح العبارة أن غير الممتد غير مسقط إلحاقا له بالنوم وأنه قول أبى يوسف ، والذى فى التلويح وغيره خلافه فقد قال فى التلويح الممتد مطلقا مسقط وغير الممتد إن كان طارئا فليس بمسقط وأما إذا كان أصليا فعند أبى يوسف مسقط وعند محمد ليس بمسقط الخ فلعل فى العبارة سقطا أو خلطا والله أعلم ، فالخلاف بينهما فى الأصلى الغير الممتد لا العارض الغير الممتد فتدبر .

(٣) قوله مذكور فى التلويح ، حيث قال وجه التسوية بين الطارئ والأصلى الغير الممتدين أن زوال الجنون بعد البلوغ دل على أن حصوله كان لأمر عارض على أصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطارئ فيوجب قضاء ما مضى ، ووجه التفرقة أن الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد إلحاقا له بسائر العوارض بخلاف ما إذا بلغ مجنونا فزال فإن حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى اهـ .

فلو جنّ بعد الطلوع وأفاق فى اليوم الثانى قبل العصر (١) يجب القضاء عند محمد لعدم تكرار (٢) جلس الصلاة وعندهما لا لتكرر الوقت بزيادته بحسب الساعات (٣) قال فى التحرير قول محمد أقيس (٤) (وفى الصوم باستغراق الشهر) ليله ونهاره لأن المسقط لما كان الحرج لزم اختلاف الامتداد المسقط وهو فى الصوم باستغراق وقته ولم يشترطوا فيه التكرار لأن من شرط المصير إلى التأكيد أن لايزيد على الأصل ووظيفة الصوم لاتدخل إلا بمضىّ أحد عشر شهرا فيصير التبع أضعاف الأصل ، قيد بالاستغراق لأنه لو أفاق فى جزء من الشهر وجب عليه القضاء ليلا كان أونهارا فى ظاهر الرواية ، وعن شمس الأئمة الحلوانى لوكان مفيقا فى أول ليلة من رمضان فأصبح مجنونا ثم استوعب باقى الشهر لايجب عليه القضاء وهو الصحيح لأن الليل لايصام فيه بخلاف ما إذا أفاق (٥) فى ليلة من أثناء الشهر فإنه يلزمه القضاء (وفى الزكاة باستغراق الحول) لأنه كثير فى نفسه (وأبو يوسف أقام أكثر الحول مقام الكلّ) فى امتداده المسقط لها تيسيرا وتخفيفا فى سقوط الواجب ، وفى التحرير فلو بلغ مجنونا مالكا فابتداء الحول من الإفاقة خلافا لمحمد ، ولو أفاق بعد

---

(١) قوله قبل العصر ، كذا فى عبارة التلويح على مابيدى من النسخة وكانت مكتوبة هنا الظهر فأصلحتها كما ترى فتدبر .

(٢) قوله لعدم تكرار الخ : أى حيث لم تصر الصلوات ستا بخروج وقت السادسة .

(٣) قوله بحسب الساعات ، المراد بها الأزمنة لا ما تعارفه أهل النجوم من كون الساعة خمس عشرة درجة فالمراد الزيادة بشئ من الزمان وإن قل كما هو منصوص فى الفقه .

(٤) قوله أقيس . قال الشارح فى البحر وهو الأصح اهـ .

(٥) قوله بخلاف ما إذا أفاق الخ ، هذه العبارة غير موافقة للمصرح به فقد صرحوا بأنه لو أفاق فى ليلة من وسط الشهر أو فى آخر يوم من رمضان بعد الزوال لا قضاء عليه لفوات وقت إنشاء النية هو الصحيح ، نعم هى موافقة لوقت آخر مصحح أيضا مشى عليه فى الفتح قائلا لا فرق بين إفاقته وقت النية أو بعده وهو ظاهر الرواية وهو ظاهر المتون حيث أطلقوا لزوم القضاء بإفاقة بعض الشهر وكذا فى الجامع الصغير قال وإن أفاق شيئا منه قضاه ، وعبر فى الملتقى بإفاقته ساعة وفى المعراج لو كان مفيقا فى أول ليلة منه ثم جن وأصبح مجنونا إلى آخر الشهر قضاه كله بالاتفاق غير يوم تلك الليلة . والحاصل أنهما قولان مصححان وأن المعتمد الثانى لكونه ظاهر الرواية والمتون كالكنز والهداية والقدورى والجامع الصغير ، ولا يخفى سوء ما صنعه الشارح فى تحرير المقام ولعله من تحريف النساخ .

ستة أشهر مثلا وتم الحول وجبت عند محمد لا أبي يوسف ما لم يتم من الإفاقة (والعته) وهو اختلاط كلامه مرة ومرة يشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر أفعاله وحكمه أنه (كالصبا مع العقل فى كل الأحكام) لأن الصبى فى أول أحواله عديم العقل فألحق به المجنون وفى الآخر ناقص العقل فألحق به المعتوه (حتى لا يمنع صحة القول والفعل) فصح إسلامه وتوكله لغيره بيعا وشراء وطلاقا وإعتاقا وتزويجا ويصح قبول الهبة (لكنه) فى العته (يمنع العهدة) أى مايوجب إلزام شىء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته وإعتاق عبده ولو بإذن الولى ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون إذن وليه ولا يرجع إليه حقوق الوكالة (وأما ضمان ما استهلك من الأموال فليس بعهدة) وإنما شرع جبرا لما أتلفه من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل (وكونه) أى وكون المتلف (صبيا أومعتوها لا ينافى عصمة المحل) لأنها ثابتة لحاجة العبد لتعلق بقائه وقيام مصالحه بخلاف حقوق الله تعالى لأنها للابتلاء وهو متوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الأقوال فى حقوق العباد لخروج كلامهما عن حيز الاعتبار عند استلزام المضار (ويوضع عنه (١)) أى المعتوه (الخطاب كالصبى) فلا تجب عليه عبادة ولا عقوبة وهوقول عامة المشايخ . وقال القاضى فى التقويم : حكم العته حكم الصبا إلا فى العبادات فإنها لم تسقط احتياطا فى وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لأنه وقت سقوط الخطاب ، ورده فى التقرير بأنه نوع جنون إذ المعتوه لا يقف على عواقب الأمور كصبى ظهر فيه عقل قليل ونقصان العقل أثر فى سقوط الخطاب عن الصبى (ويولى عليه) كما فى الصبى لأن ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل لكونه دليل العجز مظنة النظر (ولا يلى على غيره) لعجزه عن التصرف لنفسه فلا تثبت له القدرة على غيره (والنسيان وهو) عدم الاستحضار فى وقت حاجته فشمل النسيان عند الحكماء والسهو لأن اللغة لا تفرق كذا فى التحرير وحكمه أنه (لا ينافى الوجوب فى حق الله تعالى) لبقاء القدرة بكمال العقل وإيجابها عليه لا يؤدى إلى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه إذ الإنسان لاينسى عبادات مكررة وهو عذر فى سقوط الإثم وأما الحكم ففيه تفصيل أفاده بقوله (لكن النسيان إذا كان غالبا) يلازم الطاعة بحيث لا تخلو الطاعة عنه غالبا إما بطريق دعوة الطبع إلى مايوجب النسيان (كما فى الصوم) فإن الطبع داع إلى المفطرات فأوجب نسيان الصوم وإما باعتبار حال البشر كما فى (التسمية فى الذبيحة) فإن حال البشر يتغير عند ذبح الحيوان لخوف أو هيبة أو تنافر طبع فتكثر الغفلة فى تلك الحالة عن التسمية لاشتغال قلبه بالأمور المذكورة (وسلام الناسى فى القعدة

---

(١) قوله ويوضع عنه : أى يسقط عن المعتوه التكليف اه .

الأولى) لأنه غالب الوجود (يكون عفوا) فلا يفسد صومه وصلاته وتؤكل ذبيحته لأنه من قبل صاحب الحق، قيد بالصوم لأن الأكل ناسيا فى الصلاة مفسد لها وكذا التكلم فيها وجماع المحرم والمعتكف ناسيا مفسد . وحاصله كما فى التحرير أنه إن كان مذكر لا داع إليه كأكل المصلى لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامه فى القعدة أولا معه مع داع كأكل الصائم سقط أولا فلا فأولى كترك الذابح التسمية (ولا يجعل عذرا فى حقوق العباد) حتى لو أتلف مال إنسان ناسيا وجب عليه ضمانه لأن حقوقهم محترمة لحقهم لا ابتلاء وحقوق الله تعالى ابتلاء فافترقا ، وذكر فخر الإسلام أن النسيان ضربان ، ضرب أصلى وضرب يقع فيه المرء بالتقصير وهذا يصلح للعتاب انتهى ، ومثل للثانى فى التقرير بأكل آدم من الشجرة فإنه ابتلى بالانتهاء عن شجرة معينة فيسهل حفظه والأنبياء عليهم السلام يعاتبون بأدنى زلة قال وكنسيان من نسى القرآن بعد حفظه فإنه جاء من تقصيره لقدرته على تذكاره بالتكرار انتهى (والنوم ، وهو) فترة تعرض مع العقل توجب العجز عن إدراك المحسوسات والأفعال الاختيارية واستعمال العقل وهو المراد بقوله (عجز عن استعمال القدرة) أى عن الإدراكات أى الإحساسات الظاهرة إذ الحواس الباطنة لا تسكن فى النوم وعن الحركات الإرادية أى الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه (فأوجب تأخير الخطاب) بالأداء إلى وقت الانتباه لامتناع الفهم وإيجاد الفعل حالة النوم (ولم يمنع الوجوب) أى لم يوجب تأخير نفس الوجوب وإسقاطه لعدم إخلال النوم بالذمة والإسلام ولإمكان الأداء حقيقة بالانتباه أو خلفا بالقضاء والعجز عن الأداء إنما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ودليله (١) الحديث « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » فإنها لو لم تكن واجبة لما أمر بقضائها (وينافى الاختيار أصلا) لأنه بالتمييز ولا تمييز مع النوم (حتى بطلت عباراته فى الطلاق والعتاق والإسلام والردة) والبيع والشراء حتى إن كلامه بمنزلة ألحان الطيور ولهذا ذهب المحققون إلى أنه ليس بخبر ولا إنشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب (ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته فى الصلاة حكم) فإذا قرأ فى صلاته لا يصح وهو مختار فخر الإسلام وفى النوادر أن قراءة النائم تنوب عن الفرض والأول هو المختار ، وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدوره من غير اختيار ، وأما القعدة الأخيرة فلا نص فيها عن محمد وقد قيل إنه يعتد بها لأنها ليست بركن ومبناها على الاستراحة فيلائمها النوم بخلاف غيرها لأن مبناها على المشقة فلا تتأدى فى حالة النوم ، وفى المنية إذا نام عن القعدة كلها فعليه

---

(١) قوله ودليله : أى دليل بقاء نفس الوجوب اه .

أن يقعد مقدار التشهد وإلا فسدت صلاته ، وأما كلامه فيها فغير مفسد كما أفاده المؤلف تبعا لفخر الإسلام لصدوره ممن لا اختيار له ، وفي المغني وفتاوى قاضي خان والخلاصة تفسد صلاته من غير ذكر خلاف وصرح به في النوازل لأن الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة ، وأما قهقهته فيها فاختار المصنف تبعا لفخر الإسلام أنها لا تكون حدثا ولا تفسد الصلاة لأنها إنما جعلت حدثا لقبحها في موضع المناجاة ولا قبح من النائم والنوم يبطل حكم الكلام ولا نص فيها عن محمد فلذا اختلف المشايخ فقيل تفسدهما وبه أخذ عامة المتأخرين احتياطا ، وقيل تنقض الوضوء ولا تفسد الصلاة حتى كان له أن يتوضأ ويبني بعد الانتباه وفي عامة الفتاوى عكسه واختاره في التحرير بقوله وهو أقرب عندي لأن جعلها حدثا للجناية ولا جناية من النائم فيبقى كلاما بلا قصد فيفسد كالساهي به انتهى ، ويشكل عليه أنهم صرحوا بأن القهقهة ناسيا ناقضة للوضوء كما في خزانة الفتاوى مع أنه لا جناية من الناسي إلا أن يقال إن الناسي قد ينتسب إلى التقصير كما قدمناه بخلاف النائم (والإغماء ، وهو ضرب مرض) أي نوعه وهو آفة في القلب أو الدماغ (يضعف القوى) أي يعطل القوى المدركة والمحركة عن أفعالها (ولا يزيل الحجا) أي العقل ، وتوضيحه أنه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من ألطف أجزاء الأغذية يسمى روحا حيوانيا وقد أفيضت عليه قوة تسري بسريانه من الأعصاب السارية في أعضاء الإنسان فتثير في كل عضو قوة تليق بها ويتم بها منافعها ، وهي تنقسم إلى مدركة ومحركة أما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة ، وأما المحركة فهي التي تحرك الأعضاء بتمديد الأعصاب وإرخائها لينبسط إلى المطلوب أو تنتقص عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة إلى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ، ومنها ماهي مبدأ الحركة إلى دفع المضار وتسمى قوة غضبية وأكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فإذا وقعت في القلب أو الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن أفعالها وإظهار آثارها كان ذلك إغماء كذا في التلويح (بخلاف الجنون فإنه يزيله) أي العقل ولذا لم يعصم الأنبياء من الإغماء بخلاف الجنون (وهو) أي الإغماء (كالنوم حتى بطلت عباراته) لاحتياجها إلى الاختيار ولا اختيار له (بل أشد منه) أي من النوم في العارضية لأن النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الأطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه بخلاف الإغماء أو لأن تعطل القوى وسلب الاختيار فيه أشد لأن مواده غليظة بطيئة التحلل ولذا يمتنع التنبيه ويبطؤ الانتباه ، بخلاف النوم فإن سببه تصاعد أبخرة لطيفة سريعة التحلل ولذا ينتبه بنفسه ولقلة وقوع الإغماء لاسيما في الصلاة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالإغماء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان أو كثيرا ، بخلاف ما لو انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فإنه يجوز له البناء على صلاته

لأن النص بجواز البناء إنما ورد فى الحدث الغالب الوقوع (فكان حدثا بكل حال) أى سواء كان قائما أوقاعدا أوراكعا أوساجدا أومضطجعا لأنه يوجب إزالة المسكة بالكلية بخلاف النوم فإنه لا ينقض قائما أو قاعدا مطلقا أو راكعا أوساجدا فى الصلاة مطلقا وخارجها إن كان على الهيئة المسنونة كما أوضحناه فى شرح الكنز (وقد يحتمل الامتداد) فى بعض الواجبات على وجه يوجب عدم اعتبار امتداده الحرج بدخول الواجب فى حد التكرار (فيسقط به) أى بالامتداد (الأداء) أى أداء الواجب أصلا أما حقيقة فللعجز الحالى وأما خلفا فلإفضائه بالامتداد إلى الحرج وإذا بطل وجوب الأداء بطل نفس الوجوب لأن الوجوب غير مقصود وإنما المقصود هو الأداء (كما فى الصلاة إذا زاد) الإغماء (على يوم وليلة) على ماتقدم فى الجنون (باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما وامتداده فى الصوم نادر فلا يعتبر) حتى لو أغمى عليه فى جميع الشهر لزمه القضاء إن تحقق ذلك لأن الحرج المسقط إنما هو فيما يكثر وجوده وإغماؤه شهرا فى غاية الندرة فلا يصلح لبناء الحكم عليه وعلم منه أن إغماءه حولا نادر بالأولى فتجب الزكاة لو وقع ، ولو أتلف مالا معصوما وجب عليه ضمانه ويصح إحرام رفيقه عنه إن أمره بذلك اتفاقا وبدون أمره صحيح عنده لا عندهما (والرق ، وهو) لغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج ، واصطلاحا (عجز حكمى) بمعنى أن الشارع لم يجعله أهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى أنه (شرع جزاء) للكفر فإن الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى وألحقوا أنفسهم بالبهائم فى عدم النظر والتأمل فى آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم (فى الأصل) ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء (لكنه فى البقاء صار من الأمور الحكمية) أى حكما من أحكام الشرع من غير أن يراعى فيه معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى يبقى العبد رقيقا وإن أسلم واتقى ، ويكون ولد الأمة المسلمة رقيقا وإن لم يوجد منه الكفر وصار هذا كالخراج فإنه يثبت فى الابتداء بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ به المسلم وصار فى البقاء حكما حتى لو اشترى المسلم أرض خراج وجب الخراج (به يصير المرء عرضة للتملك) أى معارضا له فعلة من العرض يعنى أن المرء بسبب الرّق يصير معرّضا ومنصوبا للملك ، والعرضة خرقة يمسح القصاب يده بها وسكينه (والابتذال) أى الامتهان (وهو وصف لا يتجزى) أى الرق لا يحتمل التجزى بأن يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لأنه أثر الكفر ولا يتصور فيه التجزى وكذا لا يتصور إيجاب العقوبة على البعض مشاعا ؛

وفرع عليه فى التوضيح (١) بأن مجهول النسب إذا أقر أن نصفه ملك فلان يجعل عبدا فى شهادته (٢) وجميع أحكامه (٣) انتهى ، ومن الغريب ما نقله فى البدائع أن عند الإمام الرق يتجزأ ثبوتا وزوالا لأن الإمام إذا ظهر على جماعة من الكفرة وضرب الرق على أنصافهم ومنّ على الأنصاف جاز ، ويكون حكمهم وحكم معتق البعض فى حالة البقاء سواء انتهى (كالعتق الذى هو ضده) أى الرق لا يحتمل التجزى بأن يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لأن فيه تجزى الرق ضرورة كذا قالوا ، وتعقبهم فى التلويح بأنا سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لأن وصف الملك يقبل التجزى فيجوز أن يثبت الشرع للمولى حق الخدمة فى البعض ويعمل العبد لنفسه فى البعض الآخر مشاعا ولا تثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لأنها لا تقبل التجزى ولأنها مبنية على كمال الأهلية فتنعدم برق البعض : فإن قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان . أجيب بأنه لا يدل إلا على امتناع أن يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك ، بل المحل متصف بهما مشاعا كما إذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فإنه قد اجتمع ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين انتهى (وكذلك الإعتاق عندهما) غير متجز كالعتق بمعنى أن إعتاق البعض إعتاق الكل (لئلا يلزم الأثر بدون المؤثر) لأن العتق لازم الإعتاق لأنه مطاوعه يقال أعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر ، والمطاوعة هى حصول الأثر عن تعلق الفعل المتعدى بمفعوله وأثر الشىء لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقا فلو تجزى الفعل وهو الإعتاق يلزم أحد الأمور الثلاثة وهو إما الأثر بدون المؤثر إذا أعتق البعض وعتق الكل لأن الإعتاق المؤثر لم يوجد إلا فى البعض فثبوت العتق فى البعض الآخر يكون بلا إعتاق فالمراد بالأثر العتق وبالمؤثر الإعتاق وهو على تقدير وقوع العتق كملا (أو المؤثر بدون الأثر) على تقدير عدم ثبوت العتق أصلا فإن المؤثر وهو إعتاق البعض قد حصل ولم يوجد أثره لأن الإعتاق لما كان متجزيا كان كل جزء منه علة مؤثرة فى إثبات حكمه وقد وجد الإعتاق فى البعض ولم يوجد منه شىء (أو تجزى العتق) على تقدير ثبوت العتق على وفق إعتاق البعض ثم كل واحد من الأمور ممتنع فينتفى تجزى الإعتاق (وقال أبو حنيفة إنه

---

(١) قوله فى التوضيح ، المسألة ذكرها محمد فى الجامع الكبير كما فى أصول فخر الإسلام .

(٢) وإن لم يثبت الملك للمقر له إلا فى النصف حتى لو انضم إليه مثله لم يجعلا بمنزلة حر واحد فى الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها .

(٣) قوله وجميع أحكامه ، مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة .

إزالة الملك متجز لا إسقاط الرق وإثبات العتق حتى يتجه ماقلتم) والحاصل أن الاختلاف
فى الإعتاق مبنى على تفسيره فالامام فسره بإزالة الملك إذ لا تصرف للمولى إلا فى حقه
وحقه فى الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا إزالته ثم زوال الملك بالكلية يستلزم
زوال الرق لأن الملك لازم له وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال ملك البعض
لايستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله إلى مالك آخر
يكون إيجادا للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل لا يسقط ما يبقى
شىء من المسكة وهما فسراه بإزالة الرق قصدا ويتبعها زوال الملك ضمنا وتمام أبحاثه فى
شرحنا المسمى بالبحر الرائق شرح كنز الدقائق ، والجواب عما قالاه أن المطاوعة فى أعتقه
فعتق إنما هو عند إضافته إلى كله كما هو اللفظ فلا يثبت بإعتاق البعض شىء من العتق
ولا زال شىء من الرق عنده فهو كالمكاتب إلا أنه لا يرد فأثره حينئذ فى فساد الملك ،
وهذا لوجوب قصر ملاقاة التصرف حق التصرف إلا ضمنا كما فى عتق الكل والرق
حق الله تعالى والملك حقه كذا فى التحرير (والرق ينافى مالكية المال لقيام المملوكية مالا)
أى لأنه مملوك مالا فاستلزم العجز والابتذال والمالكية تستلزم ضده وتنافى اللوازم يوجب
تنافى الملزومات فلا تجتمع إلى مملوكية مالا مالكيته للمال ، قيد المالكية والمملوكية بالمال
لأنه لا تنافى بين المملوكية متعة وبين المالكية مالا وبالعكس كذا فى التلويح (حتى لا يملك
العبد والمكاتب التسرى) لأنه من أحكام ملك المال فلا يملك ولو بإذن المولى لابتنائه على
ملك الرقبة دون المتعة وخص التسرى بالذكر ليعلم الحكم فى غيره بالأولى وصرح بالمكاتب
لأن فى المكاتب الرق كامل والملك ناقص حتى إنه أحق بمكاسبه وفى التسرى مظنة ملك
المتعة كالنكاح ، ولذا صح عند مالك فاحتاج إلى التصريح به ودخل تحت العبد المدبر
(ولا تصح منهما حجة الاسلام) لعدم أصل القدرة وهى البدنية فيكون عديم الاستطاعة
التى هى شرط وجوب الحج لأن القدرة البدنية بمنافع البدن وهى حادثة على ملك المولى
إلا ما استثنى من الصلاة والصوم إلا بنحو الجمعة فإن القدرة التى يحصلان بها فرضين
ليست للمولى بالاجماع وهو فيها مبقى على أصل الحرية وإذا كان كذلك كان الحج المؤدى
منهما نفلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير إذا حج ثم استغنى حيث ينوب عن الفرض
لأنه مالك لما يحدث له من قدرة الفعل إذا حدثت وهى الاستطاعة الأصلية (ولا ينافى
مالكية غير المال كالنكاح والدم) لأن النكاح من خواص الآدمية حتى انعقد بلا إذن
وشرطت الشهادة عند العقد لا عند إجازة المولى وإنما وقف على إذنه لأنه لم يشرع إلا بالمال
فيتضرر به فيتوقف على التزامه وإنما كان للمولى إجباره عليه تحصينا لملكه عن الزنا
المنقص له وكذا الدم ملك العبد فلا يملك المولى إتلافه وصح إقراره بالقصاص كما سيأتى

أشار إلى أنه لا ينافى أهلية التصرف وملك اليد لأنهما بأهلية التكلم والذمة تخلصت عن المملوكية والأول بالعقل وإذا كانت رواياته ملزمة للعمل للخلق وقبلت فى الهدايا وغيرها ، والثانية بأهلية الإيجاب والاستيجاب ، ولذا خوطب بحقوقه تعالى ولم يصح شراء المولى على أن الثمن فى ذمته وصحة إقراره عليه بدين لملك مالكيته كإقرار الوارث فهو على نفسه فى الحقيقة وإنما حجر عليه لحق المولى فإذنه فك الحجر ورفع المانع كالنكاح فيتصرف بأهليته لا إنابة فلو أذن فى نوع كان التصرف مطلقا (وينافى) الرق (كمال الحال فى أهلية الكرامات) لأنه ينبئ عن العجز والمذلة فينافى الكمالات البشرية الدنيوية ، وأما الأخروية فإنه مساو للحر فيها لأن أهليتها بالتقوى ولا رجحان فيه للحر على العبد بل ربما كان العبد أرفع درجة من مولاه كما ورد فى الحديث « إن عبدا يكون أرفع درجة من مولاه فى الجنة فيقول يا رب إنه كان عبدى فى الدنيا فيقال إنه كان أكثر ذكرا لله منك » (كالذمة) لأنها صفة بها صار الإنسان أهلا للإيجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات فالعبد له ذمة ضعيفة لأنه من حيث هو آدمى خلق وله ذمة صالحة كما مر ، وأما ضعفها فلأنه مال والمال لا ذمة له فقلنا بوجود أصلها مع ضعفها بالرق فلم تحتمل الدين بنفسها من غير أن يضم إلى الرقبة ماليتها أو الكسب وإذا ضم أحدهما إليها تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب فيصرف الكسب إليه أولا ، فإن لم يف أو لم يكن له كسب تباع الرقبة فيه ولا بيع مع وفاء الكسب وإن تعذر البيع كما فى المدبر والمكاتب ومعتق البعض يستسعى فى الدين هذا إذا كان دينا ثبت فى حق المولى بأن كان بسبب لا تهمة فيه كدين التجارة والاستهلاك فيستوفى من كسبه أو من رقبته إن لم يفده المولى وإلا تأخر إلى عتقه كالدين الثابت بإقرار المحجور إن كذبه المولى وكذا مهر من تزوجها بلا إذن ودخل بها ، وأما إن كان مأذونا فإقراره صحيح فى حق المولى (والولاية) فلأن تنفيذ القول على الغير شاء أو لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة ، ولذا قال فى الكنز وإن زوج عبد مكاتب أو كافر صغيرته الحرة المسلمة أو باع مالها أو اشترى لها لم يجز (والحل) فلأن استفراش الحرائر والسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة فى تكثير النسل على وجه لا يلحقه إثم من باب الكرامة ، ولهذا زاد النبى صلى الله عليه وسلم إلى التسع وجاز له مافوقها ، والمراد أن الحل ينتقص بالرق فلا ينكح العبد إلا امرأتين وكذلك حل النساء يقصر بالرق إلى النصف حتى يصح نكاح الأمة إذا تقدم على الحرة ولا يصح إذا تأخر أو قارن لتعذر التنصيف فى المقارنة والعدة تتنصف ، وكذا الطلاق لكن الواحدة لا تقبل التنصيف فتتكامل وكذا تنصف القسم (وأنه) أى الرق (لا يؤثر فى عصمة الدم) فكان الرقيق معصوم الدم بمعنى أنه حرم التعرض له بالإتلاف حقا له ولصاحب الشرع كما إذا أسلم الكافر فى دار الحرب وقتل

ثمة (لأن العصمة) نوعان . أحدهما (المؤثمة) الموجبة للإثم فقط على تقدير التعرض للدم وهى (بالإيمان) بالله تعالى (و) الثانى (المقوّمة) الموجبة مع الإثم الضمان أى القصاص فى العمد والدية فى الخطأ وهى بالإحراز بداره أى الإيمان والإثم يرتفع فى العصمتين بالكفارة إن كان القتل خطأ وبالتوبة إن كان عمدا (والعبد فيه) أى فى كل واحد منهما (كالحر) بلا نقصان أما فى الإيمان فظاهر ، وأما بالإحراز بالدار فلأنه يثبت بالاقرار فيهما بأن أسلم أو التزم عقد الذمة والعبد تبع للمولى والمولى محرز بها فالعبد كذلك كسائر أمواله (وإنما يؤثر) الرق (فى قيمته) حتى لو قتل خطأ تجب على عاقلة الجانى قيمته بشرط أن تنقص (١) عن دية الحر وإن كانت قيمته أضعاف ذلك خلافا للشافعى اعتبارا

---

(١) قوله بشرط أن تنقص الخ الانتقاص المالكية كما انتقصت بالأنوثة فوجب نقصان بدل دمه عن الدية لكن نقصان الأنوثة فى أحد ضربى المالكية بالعدم فوجب التنصيف، وهذا نقصان فى أحدهما لا بالعدم ، ألا ترى أن العبد ليس بأهل لملك المال لكنه أهل للتصرف فى المال وأهل لاستحقاق اليد على المال فوجب القول بنقصان الدية وتمامه فى أصول البزدوى والحاصل أنه لما كان الرق منافيا الكمال الحال كما مر وجب القول بانتقاص قيمة نفس العبد عن الدية ولا تجب بالغة ما بلغت خلافا للشافعى ، وقوله لكن نقصان الأنوثة جواب سؤال وهو أن يقال قد ألحق الرق بالأنوثة فى إيجاب تنقيص المالكية فوجب أن يستويا فى قدر النقصان بأن ينقص النصف فى الرق كما فى الأنوثة . فأجاب بأنهما استويا فى إثبات أصل النقصان لكن لم يستويا فى مقداره فإن النقصان الحاصل بالأنوثة فى أحد ضربى المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح بالعدم فإن المرأة تملك المال رقبة وتصرفا ويدا ولا تملك النكاح أصلا بل هى مملوكة فيه فلزوال أحد المالكيتين بالكلية عادت ديتها إلى النصف ، وقوله وهذا نقصان الخ أى الانتقاص الحاصل بالرق نقصان فى أحد ضربى المالكية لا بالعدم فإن العبد فى مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فإنها بأمرين ملك الرقبة وملك التصرف وأقوى الأمرين ملك التصرف لأن الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة إليه والعبد وإن لم يبق أهلا للملك رقبة فهو أهل للتصرف فى المال الذى هو أصل وأهل لاستحقاق اليد على المال فإن المأذون استحق اليد على كسبه وبما ذكر خرج الجواب عما يقال على هذا التخريج ينبغى أن تنقص قيمته عن دية الحر بمقدار الربع . وحاصل الجواب أنا بينا أن مالكية اليد والتصرف أقوى من مالكية الرقبة وبذلك لا يمكن فى التنقيص اعتبار الربع بل ينقص مال له خطر فى الشرع وهو عشرة دراهم لأنها أقل المهر شرعا وأقل نصاب السرقة الذى تقطع به اليد التى كانت محترمة قبل السرقة وبما سطرنا يتضح ما أشار له الشارح ابن نجيم .

الجهة المالية ونحن اعتبرنا جهة النفسية لأنها أصل والمالية تبع تزول بزوالها بلاعكس كما إذا أعتق ولأنها لإهلاك المعصوم ونفسه معصومة حقا لله تعالى حتى وجبت الكفارة غير أن مستحق المال السيد مراعاة لجانب المالية ولأن المقصود بالقتل إتلاف النفس لا المالية والواجب جزاء القتل وضمان النفس بخطرها وهو بالمالكية للمال والنكاح وهذا منتف فى المرأة فتنصفت ديتها وثابت للعبد مع نقص فى المال لتحققه يدا فقط ، ولكون مالكية اليد فوق مالكية الرقبة لأنه المقصود منه لم يتقدر نقص ديته بالربع بل لزم أن تنقص بماله خطر فى الشرع وهو العشرة (١) (ولهذا) أى لمساواته للحر فى العصمتين (يقتل الحر بالعبد) قصاصا لأن مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما . وقال الشافعى : القصاص مبنى على المماثلة والمساواة ، ومبنىٌ على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك (وصح أمان المأذون) أى بالقتال لاستحقاقه الرضخ فأمانه إبطال حقه أولا ثم يتعدى إلى الكل كشهادته برؤية الهلال وليس من باب الولاية عليهم بخلاف المحجور لا استحقاق له فلو رضخ له كان إسقاطا لحقهم ابتداء واستحقاقه إذا فات بالقتال وسلم لتمحضه مصلحة للمولى بعده فلا شركة له حال الأمان أشار إلى أنه ليس له الجهاد إلا بإذن مولاه أو الشرع فى عموم النفير ولا يستحق سهما لأنه للكرامة بل رضخا لا يبلغه بخلاف السلب بالقتل بقول الإمام فساوى فيه الحر (وصح إقراره بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة) لأن الحياة والدم حقه لاحتياجه إليهما فى البقاء ، ولهذا لا يملك المولى إتلافهما ولأنه مبقى على أصل الحرية لأنهما من خواص الإنسانية ، ولذا لا يصح إقرار المولى بهما عليه ، وذكر الاسبيجابى أن حضرة المولى ليست بشرط إذا أقر وأما إذا أقيمت البينة عليه فحضرة المولى شرط عند أبى حنيفه ومحمد ، وقيد بهما لأن إقراره بجناية توجب الدفع أو الفداء لا يصح محجورا كان أو مأذونا انتهى . وإذا صح إقراره بالمسروق المستهلك قطعت يده ولا ضمان عليه لأنهما لا يجتمعان (والقائمة) فى المأذون اتفاقا فيرد المال على المسروق منه وتقطع يده (وفى المحجور) إن كذبه المولى فى إقراره بأن قال المال لى (اختلاف) فقال أبو يوسف يقطع والمال للمولى لأنه الظاهر وقد يقطع بلا وجوب مال كما لو استهلكه وقال محمد لا يقطع ولا يكون المال للمقر له بل للمولى لما ذكر أبو يوسف ولذا لا يصح إقراره بالغصب ولا قطع بمال السيد ، وقال أبو حنيفة تقطع ويرد المال للمقر له فالقطع لصحة

---

(١) قوله وهو العشرة فإن لها اعتبارا فى الشرع ألا ترى أنها أقل ما تملك بها المرأة استمتاعا وتقطع بها يد السارق ويؤيد ذلك قول ابن مسعود لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم ومثل هذا الأثر له حكم المسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم اهـ.

إقراره بالحد ويستحيل القطع بمال السيد فقد كذب الشرع مولاه ، قيدنا بتكذيب المولى لأنه لو صدقه قطع ويرد المال إلى المقر له إن كان قائما ولا ضمان فى الهالكة اتفاقا ولا يضمن بدل ماليس بمال لأنه صلة فلا تجب عليه دية فى جنايته خطأ لكن لما لم يهدر الدم صارت رقبته جزءا إلا أن يختار المولى فداءه فيلزمه دينا فلا يبطل بالإفلاس عنده فلا يجب الدفع وعندهما اختياره كالحوالة كأنه أحال على مولاه فإذا لم يسلم عاد حقه فى الدفع ووجوب المهر ليس ضمانا بل عوضا عما استوفاه من الملك والمنفعة (و) منها (المرض) يعنى غير ما سبق من الجنون والإغماء ، وتصور مفهوم المرض ضرورى إذ لا شك أن فهم المراد من لفظ المرض أجلى من فهمه من قولنا معنى يزول بحلوله فى بدن الحىّ اعتدال الطبائع الأربع بل ذلك يجرى مجرى التعريف بالأخفى كذا فى فتح القدير ولذا لم يعرفه فى التحرير والتلويح ، وفى التقرير والحق أنه بديهى التصوّر وتعريفاته لفظية (وأنه) أى المرض (لا ينافى أهلية الحكم) أى ثبوته ووجوبه على الإطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى أو حقوق العباد (والعبارة) بالجر لأنه لا يخل بالعقل ولا يمنعه من استعماله فيصح ما تعلق بعبارته من العقود وغيرها (ولكنه لما كان سبب الموت) بترادف الآلام (وأنه) أى الموت (عجز خالص كان المرض من أسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة) لئلا يلزم تكليف ماليس فى الوسع فيصلى قاعدا إن لم يقدر على القيام ومضطجعا إن عجز عنه (ولما كان الموت علة الخلافة) أى خلافة الوارث والغريم فى ماله لأن قابلية المالكية فاتت به والوارث أقرب الناس إليه والمال محل قضاء الدين فبعد خراب الذمة يصير مشغولا بالدين فيخلفه الغريم فيه (كان المرض من أسباب الحجر) على المريض (بقدر مايتعلق به صيانة الحق) أى حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين فى حق الوارث وجميع المال فى حق الغريم إن كان الدين مستغرقا (إذا اتصل بالموت) لأن علة الحجر مرض مميت لا نفس المرض فقبل وجود هذا الوصف لا يثبت الحجر قال البزازى فى فتاواه لو أقر لوارثه بدين يؤمر بأدائه قبل موته فإذا مات أمر الوارث برده انتهى . وقال فى السراج الوهاج لو وهب لوارثه عبدا فأعتقه الوارث صح عتقه وضمن قيمته تكون ميراثا انتهى فدل على أن نفس المرض لا يوجب الحجر قبل اتصاله بالموت (مستند إلى أوّله) أى المرض لأنه إذا اتصل بالموت اتصف بالإماتة من أوله لأن كل جزء من أجزائه مضعف موجب لألم بعده فأضيف الحكم إلى الجميع والفرق بين الاستناد والتبيين أن فى التبيين يمكن الاطلاع للعباد كما فى برء ماتحت الجبيرة بأن يحلها ويرى ماتحتها وفى الاستناد لا يمكن الاطلاع للعباد كما فى ضمان المغصوب قبل أدائه هل يؤدى الضمان فيملكه من وقت الغصب بطريق الاستناد أم لا فإنه غير معلوم كذا فى إضاءة الأنوار (حتى لا يؤثر المرض فيما

لايتعلق به حق غريم ووارث) مثل مازاد على الدين أو على ثلثي ما بقي بعد الدين أو على ثلثي الجميع عند عدم الدين ومثل مايتعلق به حاجة المريض كالنفقة وأجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل (فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة) ولذا قدمنا أنه لو وهب لوارثه عبدا فأعتقه صح عتقه (ثم ينتقض إذا احتيج إليه) أى إلى النقض لتدارك حق الوارث والغريم به مالم يمنع مانع كما لوأعتق الوارث الموهوب له فإنه لاينقض التصرف وإنما تجب القيمة كما قدمناه (وما لايحتمل النقض) من التصرفات (جعل كالمعلق بالموت كالإعتاق إذا وقع على حق غريم) وحاصله أنه إذا أعتق فلايخلو إما أن يتعلق به حق أو لا ، فإن لم يتعلق نفذ في الحال كما إذا وقع الإعتاق وفي المآل وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث وإن تعلق به كما إذا وقع على حق غريم بأن كان العبد المعتق مستغرقا بالدين أو على حق وارث بأن كانت قيمته زائدة على الثلث جعل العتق كالمعلق بالموت معنى حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في شهادته وسائر أحكامه ولا ينتقض ويسعى في كله (١) أو ثلثيه أو أقل كالسدس إذا ساوى النصف والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع جوّزها(٢) نظرا له (٣) وأبطلها (٤) للوارث صورة بأن يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة (٥) ومعنى بأن يقر لأحد الورثة حقيقة كأن أوصى له وشبهة بأن باع الجيد من الأموال الربوية برديء منها وتقومت الجودة في حق الوارث كما في الصغار (٦) للتهمة ولذا لم يصح إقراره باستيفاء دينه من الوارث وإن لزمه في صحته وهي حال عدم التهمة فكيف

---

(١) قوله ويسعى في كله : أى كل قيمة مدبرا مجتبى ، أى إذ كان مستغرقا بالدين لأنه مقدم على الوصية والتدبير وصية ، وقوله أو ثلثيه بالنسبة لحق الوارث لأن حقه في الثلثين .

(٢) قوله جوّزها بقوله عليه السلام « إن الله تعالى تصدق عليكم بثلث أموالكم في آخر أعماركم زيادة في أعمالكم تضعونه حيث شئتم » اهـ .

(٣) قوله نظرا له : أى للمريض اهـ شرح أصول البزدوي .

(٤) قوله وأبطلها : أى أبطل الوصية صورة ومعنى وحقيقة وشبهة مثال الحقيقة ظاهر .

(٥) قوله بمثل القيمة ، هذا عند أبي حنيفة وعندهما يصح بمثل القيمة أما إذا باع بأقل فلا ينفذ إجماعا وأما إذا باع من الوارث بأزيد من القيمة فالعلة تقتضي الصحة إجماعا .

(٦) قوله كما في الصغار : أى كما تقومت الجودة في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فإن الأب أو الوصي إذا باع مال اليتيم من نفسه أو غيره تتقوم الجودة فيه حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالرديء من جنسه أصلا كذا هاهنا ، ألا ترى أنه لو باع الجيد بالرديء من الأجنبي يعتبر خروجه من الثلث ولو لم تكن الجودة معتبرة لاعتبر خروجه من جميع المال شرح أصول فخر الإسلام .

به إذا ثبت حال المرض (بخلاف إعتاق الراهن حيث ينفذ لأن حق المرتهن فى اليد) فقط ولاملك له فلايلاقيه قصدا فإن كان غنيا فلاسعاية وإن كان فقيرا سعى فى الأقل من قيمته ومن الدين ويرجع على المولى عند غناه فمعتق الراهن حر مديون فتقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض (١) المستغرق كالمكاتب فلا تقبل (والحيض) لغة السيلان واصطلاحا دم من الرحم لا لولادة (والنفاس) وهو دم يخرج عقب الولد جعلهما معا أحد العوارض لاتحادهما صورة وحكما كذا فى التلويح وقد قالوا إن أحكام النفاس هى أحكام الحيض إلا فى أربعة : انقضاء العدة والاستبراء والحكم ببلوغها والفصل بين طلاق السنة والبدعة كذا فى النهاية (وهما لايعدمان أهلية) أى لا يسقطان أهلية الوجوب ولا الأداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن فينبغى أن لاتسقط بهما الصلاة (لكن) ثبت بالنص أن (الطهارة عنهما للصلاة شرط) على وفق القياس لكونهما من الأحداث والأنجاس (وفى فوت الشرط يفوت الأداء) فلا يجب الأداء نفيا للحرج مع كونها شرعت بصفة اليسر (وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس) لأن الصوم يتأدى مع الحدث والجنابة اتفاقا فجاز أن يتأدى بهما لولا النص وفى فوت الشرط فوت الأداء فلا يجوز الأداء (ولم يتعد إلى القضاء) والحاصل أن الحائض والنفساء يقضيان الصوم لا الصلاة لقول عائشة رضى الله عنها : كنا نقضى الصوم ولا نقضى الصلاة (مع أنه لا حرج فى قضائه) لأن الحيض لا يزيد على عشرة أيام فلا يتصوّر أن يكون مستغرقا لوقت الصوم وهو الشهر ، وأورد عليه ينبغى أن يكون النفاس مسقطا إذا استوعب الشهر . أجيب بأن حكمه مأخوذ من الحيض فلما لم يكن الحيض مسقطا لم يسقط النفاس أيضا (بخلاف الصلاة) فإن فى لزوم قضائها حرجا لكثرتها (والموت) هو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت ضدّا للحياة لقوله تعالى - خلق الموت والحياة - وقيل هو عدم الحياة عما من شأنه الحياة أو زوال الحياة ومعنى الخلق فى الآية التقدير كذا فى التلويح ، والأظهر على أنه عدمى أن يقال عدم الحياة عمن اتصف بها كما فى شرح المواقف ، والأحكام فى حق الموت إما دنيوية أو أخروية والدنيوية إما تكليفات وحكمها السقوط إلا فى حق المأثم أوغيرها وهو إما أن يكون مشروعا لحاجة غيرها أولا والأول إما أن يتعلق بالعين وحكمه أن يبقى ببقاء العين أو بالذمة ، ووجوبه إما بطريق الصلة وحكمه السقوط إلا أن يوصى به أو لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال أو الكفيل إلى الذمة . والثانى

---

(١) قوله ومعتق المريض ، للعلامة الشرنبلالى رسالة حرر فيها أنه إذا لم يخرج من الثلث يسعى وهو حر وأحكامه أحكام الأحرار فاحفظه اه .

إما أن يصلح لحاجة نفسه وحكمه أن يبقى ماتنقضى به الحاجة أولا وحكمه أن يثبت للورثة ، والأخروية حكمها البقاء سواء تجب له على الغير أو للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم أو يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات أو عقاب بواسطة المعاصى ، وهذا جملة ما فصله فى الكتاب (وأنه ينافى أحكام الدنيا مما فيه تكليف) لأن التكليف يعتمد القدرة والموت عجز كله (حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عنه) لفوت الأداء عن اختيار فلا يجب أداء الزكاة من التركة لأن المقصود فى حقوق الله تعالى هو الفعل لا المال (وإنما يبقى عليه المأثم لا غير) لأنه من أحكام الآخرة والميت كالحى فى أحكام الآخرة والمأثم والإثم استحقاق العقوبة ويقابله الثواب وهو استحقاق النعيم فى دار الخلود (وماشرع عليه) أى على الميت من الأحكام (لحاجة غيره) لا يخلو إما أن يكون حقا متعلقا بعين أو دين (فإن كان حقا متعلقا بالعين) كالمرهون والمستأجر والمبيع والمغصوب والوديعة (يبقى ببقائه) أى ببقاء المذكور وهو العين لأن الفائت بموته فعله وفعله غير مقصود لأن المقصود فى حقوق العباد المال والفعل تبع لحاجتهم إلى المال فيبقى حقه فى العين بعد موت من كان العين فى يده لحصول المقصود ولذا لو ظفر به صاحبه أخذه بخلاف العبادات ولذا لو ظفر الفقير بمال الزكاة ليس له أخذه ولا تسقط به (وإن كان دينا لم يبق بمجرد الذمة) لضعفها بالموت فوقه بالرق (حتى يضم إليه) أى إلى مجرد الذمة فهو عائد إلى المضاف أو إلى المضاف إليه على تأويل المذكور (مال أو ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل) قبل الموت لأن المال محل الاستيفاء وذمة الكفيل تقوّى ذمة الميت (ولهذا) أى ولكون الدين لا يبقى إلا بأحدهما (لا تصح الكفالة بالدين عن الميت المفلس) أى الذى لم يترك مالا ولا كفيلا به لانتفاء الدين بالموت عن الميت لأنها التزام المطالبة لا تحويل الدين ولا مطالبة فلا التزام (بخلاف العبد المحجور يقر بالدين) فإن إقراره صحيح به وإذا كفل عنه رجل به صح (لأن ذمته فى حقه كاملة) لأنه حى مكلف فيكون محلا للدين وإنما انضم إليها مالية الرقبة فى حق المولى ليباع نظرا للغرماء وتصح الكفالة عندهما لأن بالموت لا يبرأ ولذا يطالب به فى الآخرة إجماعا وفى الدنيا إذا ظهر مال ، ولو تبرع أحد عن الميت حل أخذه ، ولو برئت ذمة الميت لم يحل ، والعجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت لا يمنع صحتها ككونه مفلسا ، ويدل عليه حديث : هما علىّ فصلى عليه والجواب عنه باحتماله العدة وهو الظاهر إذ لا تصح الكفالة للمجهول والمطالبة فى الآخرة راجعة إلى الإثم ولا يفتقر إلى بقاء الذمة فضلا عن قوتها وبظهور المال تقوت وهو الشرط حتى لو تقوت بلحوق دين بعد الموت صحت الكفالة به بأن حفر بئرا على الطريق فتلف به حيوان بعد موته فإنه يثبت الدين مستندا إلى وقت السبب وهو الحفر الثابت حال قيام الذمة والمستند يثبت أولا فى الحال ويلزمه اعتبار قوتها

حينئذ به لكونه محل الاستيفاء، وصحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له وإن كان ساقطا في حق من عليه والسقوط بالموت لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدره فيظهر في حق من عليه لا من له كذا في التحرير، وبه علم أن قولهم لا تصح الكفالة عن الميت المفلس عنده ليس على عمومه لخروج مسألة حفر البئر وعبارة التقرير فيها أولى مما في التحرير فإنه قال إذا تلف فيها شيء بعد موته لزمه ضمان النفس على عاقلته وضمان المال في ماله، وفي بعض النسخ (وما شرع صلة بطل إلا أن يوصى فيصح من الثلث) يعني كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر لأن الموت فوق الرق ولاصلة واجبة معه (وإن كان) ماشرع (حقا له) أي الميت (يبقى له) أي على ملكه من التركة (مايقضى به الحاجة) أي ماتندفع به حاجته (ولذلك قدم جهازه) من تغسيله وتكفينه ودفنه (ثم ديونه) لأن حاجته إلى التجهيز أقوى منها(١) إلى قضاء الدين كلباسه في حياته مقدم على ديونه إلا في دين عليه تعلق بعين كالمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ففي هذه صاحب الحق أحق بالعين (ثم وصاياه من ثلثه) سواء كانت منفذة بأن أوصى بنفسه أو تبرع أو أعتق أو دبر في مرضه أو مفوضة إلى الورثة بأن أوصى أن يعتقوا أو يبنوا مسجدا أو رباطا أو خانا من الثلث (ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له) لقوله عليه الصلاة والسلام « إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير لك من أن تذرهم عالة يتكففون الناس » (فيصرف إلى من يتصل به نسبا) أي قرابة (أوسببا أودينا) كعامة المسلمين عند عدم الوارث فيوضع في بيت المال ولكون الموت سبب الخلافة خالف التعليق به وهو معنى التدبير المطلق فلم يجز بيعه خلافا للشافعي لأنه وصية والبيع رجوع، والحنفية فرقوا بينه وبين سائر التعليقات بأنها للتمليك والإضافة إلى زمان زوال مالكيته لا تصح وصحت بالموت فعلم اعتباره سببا للحال شرعا وإذا كان تصرفا لايقبل الفسخ ثبت به حق العتق وهو كحقيقته كأم الولد إلا في سقوط التقوم فإنها لا تضمن بالغصب ولا بإعتاق أحد الشريكين نصيبه منها (ولهذا) أي لبقاء ماتنقضي به الحاجة على حكم ملكه (بقيت الكتابة بعد موت المولى) لحاجته إلى الثواب (وبعد موت المكاتب عن وفاء) لحاجته إلى المالكية التي عقدت لها، وحرية أولاده دون المملوكية تقديرا للضرورة بقدرها فيحكم بعتقه في آخر جزء من أجزاء حياته لكن كفنه على المولى، وأورد عليه أن المكاتب لو قتل خطأ وقد ترك وفاء ضمن القاتل قيمته لاديته ولو مات حرا لضمن ديته، ولو أوصى بشيء لرجل أو أوصى إلى رجل لا يجوز وصيته وإيصاؤه

---

(١) قوله أقوى منها : أي من الحاجة فقد فضلت على نفسها باعتبارين اه كمسألة الكحل المشهورة في النحو اه .

ولو قذفه رجل بعد موته عن وفاء لايحد ولو حكم بحريته لجازت الوصية والإيصاء وحد القاذف كما فى سائر الأحرار . والجواب عن الأول أن الضمان مضاف إلى الجرح وهو عبد فى تلك الحالة وعن الثانى أن جعله حرا فى آخر جزء من حياته لضرورة العتق فلا يظهر فى حق غيره من جواز الوصية والإيصاء والإحصان كذا فى التقرير ، قيد بقوله عن وفاء لأنه لو مات عن غير وفاء فإنه يموت عبدا لكنه لا ينفسخ العقد حتى لو تبرع به إنسان صح وعتق قبل موته (وقلنا) معطوف على قوله بقيت (تغسل المرأة زوجها فى عدتها لبقاء ملك لزوج فى العدة) لأن ملك النكاح لايحتمل التحول إلى الورثة فيبقى موقوفا على الزوال بانقضاء العدة ولو ارتفع النكاح فقد ارتفع إلى خلف وهو العدة ، وقد أوصى أبو بكر رضى الله عنه إلى امرأته أسماء أن تغسله وكذا أبوموسى الأشعرى (بخلاف ما إذا ماتت المرأة) فإن الزوج لا يغسلها (لأنها مملوكة وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت) فلا يبقى حقا لها لأن ذلك حق عليها ألا ترى أنه لاعدة عليه بعدها ، ولو بقى ضرب من الملك لوجبت مراعاته بالعدة لأن ملك النكاح لم يشرع غير مؤكد ألا ترى أنه مؤكد بالحجة والمال والمحرمية قيد بالمرأة لأن الأمة والمدبرة لا تغسل مولاها اتفاقا لزوال ملكه عنهما وكذا أم الولد لا تغسل مولاها عندنا خلافا لزفر ، وفى المجمع ومنعناها من غسله إذا ارتدت بعد أو مست ابنه بشهوة وأخرناه لو أسلم فمات فأسلمت أو وطئت بشبهة فانقضت عدتها بعد موت زوجها أو وطئ أخت امرأته بشبهة فانقضت عدتها بعده (وما لا يصلح لحاجته) أى الميت (كالقصاص لأنه شرع عقوبة لدرك الثأر) بالثاء المثلثة المفتوحة بعدها همز القود ومنه أدرك ثأره إذا قتل قاتل حميمه كذا فى المغرب ، وفى الصحاح يقال ثأرت القتيل وبالقتيل ثأرا وثؤورة أى قتلت قاتله انتهى ، والقصاص قد وجب عند انقضاء الحياة وقد علمت أن عند ذلك لا يجب له إلا ما يضطر إليه لحاجته من تجهيزه ودينه ووصيته والقصاص لا يصلح لشىء من ذلك وعلى هذا قد يتوهم أن لا يجب القصاص لأنه قد ثبت عند خروجه عن الأهلية فأزال ذلك بقوله (وقد وقعت الجناية على أوليائه) أى المقتول من وجه (لانتفاعهم بحياته) فإنهم كانوا يستأنسون وينتصرون وينتفعون به بماله عند الحاجة (فأوجبنا القصاص للورثة ابتداء) لحصول التشفى لهم ولوقوع الجناية على حقهم لا أن يثبت للميت ثم ينتقل إليهم حتى يجرى فيه التوارث كما فى سائر حقوقه (والسبب انعقد للميت) لأن المتلف نفسه وحياته وكان منتفعا بحياته أكثر من انتفاع الورثة (فيصح عفو المجروح) استحسانا ، والقياس عدمه لأن القصاص يجب ابتداء للورثة لا له فعفوه يكون مسقطا حق الغير قبل وجوبه ، وجه الاستحسان ما قدمناه أن السبب انعقد له وقد ظهرت قوة أثره بكون العفو مندوبا إليه فيجب تصحيحه بقدر الإمكان (ويصح عفو الوارث

قبل موت المجروح) استحسانا ، والقياس عدمه لأن حقه يثبت بعد موته فعفوه قبل موته يكون إسقاطا للحق قبل ثبوته وهو باطل وجه الاستحسان ماقدمناه ولهذا (قال أبو حنيفة إن القصاص غير موروث) أى لا يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا إن الغرض منه درك الثأر لكن القصاص واحد لأنه جزاء قتل واحد وكل منهم كان يملكه وحده فإذا عفا أحدهم أو استوفاه بطل أصلا وملك الكبير (١) استيفاءه إذا كان سائرهم صغارا عند أبى حنيفة (٢) ولا يملكه إذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو (٣) ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا شرعا ولذلك قال أبو حنيفة فى الوارث الحاضر إذا أقام بينة على القصاص ثم حضر الغائب كلف إعادة البينة (٤) قيد بالقصاص

---

(١) قوله وملك الكبير الخ ، لأنه تصرف فى خالص ملكه لا فى حق الصغار ولم يكن موروثا مشتركا بل يكون لكل واحد منهم كملا .

(٢) قوله عند أبى حنيفة ، وقال أبو يوسف ومحمد والشافعى وابن أبى ليلى لم يملك ذلك بل يتوقف حتى يكبر لأن القصاص حق مشترك بين الورثة فلا ينفرد أحدهم باستيفائه .

(٣) قوله لاحتمال العفو هذا جواب عن سؤال مقدر وارد على قوله وملك الكبير الخ وحاصله أنه عليه ينبغى أن يجوز أن يملكه وإن كان فيهم كبير غائب . وحاصل الجواب إنما لم يملك ذلك لاحتمال العفو من الغائب أى لاحتمال أن يكون الغائب قد عفا عن القاتل والحاضر لا يشعر به وعفو الغائب صحيح سواء علم بوجوده أو لم يعلم وعفو الغائب تصرف فى حقه أيضا بخلاف الصغير لأن توقع العفو منه منتف فى الحال وفى التأخير إلى البلوغ إبطال حق ثابت للكبير .

(٤) قوله كلف إعادة البينة لأن القصاص لما لم يكن موروثا لا يكون الحاضر خصما عن الغائب فى إثبات حقه بخلاف الدين والدية فى قتل الخطأ ، فالحاضر لو أقام البينة على الدين للميت أو على قتل مورثه خطأ لا يكلف الغائب إعادة البينة لأن الدين والدية حق الميت وأحد الورثة ينتصب خصما عن الباقين فى إثبات حق الميت ، وبيان مسئلتنا أنه إذا ادعى رجل دم أبيه على رجل وأخوه غائب وأقام بينة على دعواه تقبل ويحبس القاتل لأنه صار متهما بالدم ، فإذا حضر الغائب كلف أن يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل إعادة البينة ، وعندهما لا يكلف إعادة البينة لأن عندهما القصاص واجب بطريق الإرث وأحد الورثة ينتصب خصما عن الميت فيما يثبت له وعليه والبينة متى أقامها خصم لم تجب إعادتها بعد ذلك ، وعند أبى حنيفة لما كان القصاص واجبا للورثة ابتداء لا إرثا عن المقتول لا يكون بعضهم نائبا عن البعض فى إثبات حقه بغير وكالة منه فالبينة التى أقامها الحاضر لا تثبت القصاص فى حق الغائب فلا بد له من إعادة البينة ليتمكن من الاستيفاء لأنا نجعل كل وارث فى حق القصاص كأن ليس معه غيره وليس من ضرورة ثبوت القصاص للذى أقام البينة ثبوته لغيره شرح المغنى .

لأنه إذا انقلب مالا صار موروثا، لأن موجب القتل فى الأصل القصاص وعند الضرورة تجب الدية خلفا عن القصاص فإذا جاء الخلف جعل كأنه هو الواجب فى الأصل وذلك يصلح لحوائج الميت فجعل موروثا ، ألا ترى أن حق الموصى له لا يتعلق بالقود ويتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة فى الخلف دون الأصل وفارق الخلف الأصل لاختلاف حالهما (ووجب القصاص للزوجين كما فى الدية) تفريع على كونه يجب ابتداء للوارث لأن النكاح يصبح سببا للخلافة ودرك الثأر ولهذا يجب بالزوجية نصيب فى الدية ، ألا ترى أن للزوجية مزية تصرف فى الملك فصارت كالنسب (وله حكم الأحياء فى أحكام الآخرة) وهى أربعة مايجب له من الحقوق والمظالم وما يجب عليه مما اكتسبه فى حياته من المظالم والحقوق وما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الطاعات أو عقاب وملامة بواسطة المعاصى لأن القبر للميت كالرحم للماء والمهاد للطفل وضع فيه لأحكام الآخرة روضة دار أو حفرة نار فكان له حكم الأحياء ، وذلك كله بعد مايمضى عليه فى هذا المنزل الابتلاء فى الابتداء وهو سؤال الملكين فيه تنويها لشأنه ومباهاة له على إخوانه وأقرانه فالسؤال فى حق المسلم للإكرام وفى حق الكافر للتخجيل ونرجو الله تعالى أن يصيره لنا روضة بكرمه وفضله (ومكتسب) عطف على سماوى أى النوع الثانى من العوارض المكتسب وهى التى تكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الأسباب كالسكر أو بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهو إما أن يكون من ذلك المكلف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل وإما أن يكون من غيره عليه كالإكراه (وهو أنواع) سبعة :

﴿ الأول الجهل ﴾ وهو عدم العلم عما من شأنه العلم ، فإن قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشىء على خلاف ما هو به وإلا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور ؛ وأقسامه فيما يتعلق بهذا المقام أربعة (جهل باطل لايصلح عذرا فى الآخرة كجهل الكافر) بالله تعالى ووحدانيته . وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم فإنه مكابرة : أى ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة إنكارا باللسان وإباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل ؛ فإن قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وإنما ينكره جحودا واستكبارا قال تعالى - وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا - ومثل هذا لا يكون جهلا . قلت : من الكفار من لايعرف الحق ومكابرته ترك النظر فى الأدلة والتأمل فى الآيات ، ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى - الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم - الآية ، ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالإذعان والقبول ، ولما كان كفر منكر الرسالة بعد ثبوت المعجزة متواترا لم تلزم مناظرته بل إن لم يتب المرتد

قتلناه وكذا فى حكم لا يقبل التبدل كعبادة غيره تعالى ، وأما تدينه فى غيره ذميا فالاتفاق على اعتباره دافعا للتعرض فلا يحد لشرب الخمر اتفاقا ، ولذا لم يضمن الشافعى متلفها وضمنوه لا للتعدى بل لبقاء التقوم فى حقهم ولأن الدفع عن النفس والمال بذلك ، فهو من ضرورته ، ثم قال أبو حنيفة : ومنع تناول الخطاب إياهم مكرا بهم واستدراجا لهم فيما يحتمل التبدل خطاب لم يشتهر ، فلو نكح مجوسى بنته أو أخته صح فى أحكام الدنيا فلا نفرق بينهما إلا إن ترافعا إلينا لا أحدهما خلافا لهما فى المحارم ولو دخل بها ثم أسلم حد قاذفه بخلاف الربا لأنهم فسقوا به لتحريمه عليهم قال تعالى ـ وأخذهم الربا وقد نهوا عنه ـ وأورد أن نكاح المحارم كذلك لأنه نسخ بعد آدم فى زمن نوح فيجب أن لا يصح كقولهما ، فلا حد ولا نفقة إلا أن يقال بعد ثبوته المراد من تدينهم ما اتفقوا عليه بخلاف انفراد القليل بعدم حد الزنا ونحوه ولأن أقل مايوجب الدليل الشبهة فيدرأ الحد ، وفرق بين الميراث والنفقة فلو ترك بنتين إحداهما زوجته فالمال بينهما نصفان أى باعتبار الرد عليهما لأنه صلة مبتدأة لاجزاء بخلاف النفقة فلو وجب إرث الزوجة بديانتها كانت ملزمة على الأخرى ، وأورد أن الأخرى دانت به فذهب بعضهم إلى أن قياس قوله أن ترثا وأن النفى قولهما لعدم الصحة عندهما ، وقيل بل لأنه إنما تثبت صحته فيما سلف ولم يثبت كونه سببا للإرث ، والقاضى الدبوسى لفساده فى حق الأخرى لأنها إذا نازعتها عند القاضى دل على أنها لم تعتقده والحق فى النفقة أن الزوج أخذ بديانته الصحة فلا يسقط حق غيره لمنازعته بعده بخلاف من ليس فى نكاحهما وهى البنت الأخرى كذا فى التحرير (وجهل صاحب الهوى) أى المبتدع (بصفات الله وأحكام الآخرة) كالمعتزلة مانعى ثبوت الصفات زائدة وعذاب القبر والساعة وخروج مرتكب الكبيرة والرؤية والشبهة لمثبتها على مايفضى إلى التشبيه لايصلح عذرا لوضوح الأدلة من الكتاب والسنة الصحيحة لكن لا يكفر إذ تمسكه بالقرآن أو الحديث أو العقل وللنهى عن تكفير أهل القبلة وعنه صلى الله عليه وسلم « من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالإيمان » وجمع بينه وبين « ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين » أن التى فى الجنة المتبعون فى العقائد والخصال وغيرهم يعذبون والعاقبة الجنة وعدوهم من أهل الكبائر وللإجماع على قبول شهادتهم ولا شهادة لكافر على مسلم وعدمه فى الخطابية ليس له ، وإذ كانوا كذلك وجب علينا مناظرتهم ، وأورد استباحة المعصية كفر : وأجيب إذا كان عن مكابرة وعدم دليل بخلاف ما عن دليل شرعى والمبتدع مخطئ فى تمسكه لا مكابر والله أعلم بسائر عباده (وجهل الباغى) وهو الخارج على الإمام الحق بتأويل فاسد وهو دون جهل المبتدع لم يكفره أحد إلا أن يضم أمرا آخر ، وقال على رضى الله عنه : إخواننا بغوا علينا فنناظره لكشف شبهته بعث على ابن عباس لذلك فإن

رجع بالتي هي أحسن وإلا وجب جهاده فقاتلوا التي تبغي . وما لم يصر له منعة يجرى عليه الحكم المعروف فيقتل بالقتل ويحرم به ومع المنفعة لا لقصور الدليل عنه لسقوط التزامه والعجز عن إلزامه فوجب العمل بتأويله ولا نضمن ما أتلف من نفس ومال وموت مورثه إذا قتله ولا يملك ماله لوحدة الدار وعلى هذا اتفق على والصحابة رضى الله عنهم (حتى يضمن مال العادل) ونفسه (إذا أتلفه) إنما هو إذا لم يكن له منعة (وجهل من خالف فى اجتهاده الكتاب) كحل متروك التسمية عمدا أو القضاء بشاهد ويمين مع قوله تعالى - ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه - وقوله تعالى - فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان - (والسنة) بالنصب كالقضاء المذكور مع الحديث واليمين على من أنكر والتحليل بلاوطء مع حديث العسيلة (كالفتوى ببيع أمهات الأولاد ونحوه) ظاهره أنه مثال لما خالف السنة وهى قوله عليه السلام لمارية « أعتقها ولدها أيما أمة ولدت من سيدها فهى معتقة عن دبر منه » وجعله فى التحبير ممن خالف الإجماع المتأخر من الصحابة ، وقال فى التقرير قال صاحب المنار : وانعقد الإجماع على عدم الجواز والإجماع ثابت بالكتاب فكانت مخالفة الكتاب مخالفة الإجماع وهذا إشارة منه إلى بيع أمهات الأولاد نظير مخالفة الكتاب ، وليس بمتعين لذلك فإنه يجوز أن يكون من قبيل العمل بالغريب على خلاف السنة المشهورة انتهى. قال فى التحرير فلا ينفذ القضاء بشىء منها انتهى ، واعلم أن جعلهم هذا الجهل جهل المبتدع مبنى على أن الدليل قطعى الدلالة وهو ممنوع لأن قوله تعالى - وإنه لفسق - يحتمل أن يكون حالا فيكون قيدا للنهى عن أكل مالم يذكر اسم الله عليه ويحتمل أن يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة أو ماذكر عليه اسم غير الله تعالى لقوله تعالى - وإنه لفسق - فإن الفسق هو ما أهل لغير الله به وقوله تعالى - فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان - محتمل أن يكون بيانا لحصر البينة التى هى الشهادة المحضة فى رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافى ثبوت نوع آخر من البينة هى شهادة الواحد مع اليمين ، وهذا هو المناسب لمقام الإمام الشافعى رضى الله عنه فإنه أجل من يخالف اجتهاده الكتاب العزيز ، وقد ظهر لى أن هذا مبنى على أنه لا يعتبر خلاف مالك والشافعى فى كون المسألة اجتهادية وقد صرح فى الأقضية بأن أصحابنا لم يعتبروا خلاف مالكا والشافعى وقد رده المحقق فى فتح القدير بقوله وعندى أن هذا لا يعول عليه ، فإن صح أن أبا حنيفة ومالكا والشافعى مجتهدون فلاشك فى كون المحل اجتهاديا وإلا فلا ، ولاشك أنهم أهل اجتهاد ورفعة انتهى ، ويؤيده ما فى الفتاوى الصغرى : القاضى لو قضى فى المأذون فى نوع أنه مأذون فى نوع واحد كما هو مذهب الشافعى يصير متفقا عليه انتهى فقد اعتبر خلاف الشافعى (والثانى) من نوع الجهل فإنه على نوعين لا يكون عذرا ولا شبهة وهو أربعة ، ونوع يصلح عذرا وهو

(الجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح) وهو الذى لايكون مخالفا للكتاب والسنة ولا للإجماع كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به ثم ذكر فقضى الظهر فقط ثم صلى المغرب يظن جواز العصر جاز لأنه فى موضع الاجتهاد فى ترتيب الفوائت وكقتل أحد الوليين بعد عفو الآخر لايقتص منه لقول بعض العلماء بعدم سقوطه بعفو أحدهم فكان جهله فى موضع الاجتهاد وفيما يسقط بالشبهة وهو القصاص، وإذا سقط القود لزمه الدية فى ماله لأنه عمد ويجب له منها نصف الدية لانقلاب نصيبه مالا بعفو شريكه، وفى التلويح الظاهر أن هذا مخالف للإجماع فلا يكون اجتهاده صحيحا بل هو جهل فى موضع الاشتباه (أو فى موضع الشبهة) أى الاشتباه وهو نوعان : شبهة فى الفعل وتسمى شبهة الاشتباه وشبهة فى المحل وتسمى شبهة الدليل، وقد علم تفاصيلهما فى كتاب الحدود (وأنه) أى هذا الجهل بقسميه (يصلح عذرا) فى الآخرة (وشبهة) دارئة للحد والكفارة (كالمحتجم إذا أفطر على ظن أنها) أى الحجامة (فطرته) فإنه لا كفارة عليه لأن الحديث وهو أفطر الحاجم والمحجوم أورث شبهة فيه وهذه الكفارة الغالب فيها معنى العقوبة فتنتفى بالشبهة وهذا مثال للجهل فى موضع الاجتهاد أطلقه وهو مقيد بأن يعتمد على فتوى أو يبلغه الحديث أما إذا لم يستفت ولم يبلغه الحديث فأفطر فعليه الكفارة لأنه ظن فى غير موضعه وتمامه فى التقرير (وكمن زنى بجارية والده) أو زوجته (على ظن أنها تحل له) فانه لاحد للاشتباه ولا يثبت نسبه ولا عدة لما عرف فى موضعه وهذا بيان للجهل فى موضع الشبهة، قيد بالوالد لأنه لو زنى بجارية أخيه أو أخته حد مطلقا، ولو زنى بجارية ابنه لاحد مطلقا، وقيد بظن حلها لأنه لو ظن حرمتها حد والمراد بوالده أصله وإن علا فدخل الجد والأم، ومن هذا القبيل حربى دخل دارنا فأسلم فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لايحد بخلاف ما إذا زنى لأن جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لأن الزنا حرام فى جميع الأديان فلايكون جهله عذرا بخلاف الخمر فا فى المحيط وغيره : شرط الحد أن لا يظن الزنا حلالا مشكل بخلاف الذمى إذا أسلم فشرب يحد لظهور الحكم فى دار الإسلام لجهله بتقصيره (والثالث الجهل فى دار الحرب من مسلم لم يهاجر وأنه) أى جهله بالشرائع (يكون عذرا) فلو ترك صلوات جاهلا لزومها فى الإسلام لا قضاء، وكذا كل خطاب تركه ولم يشتهر فجهله عذر لقوله تعالى — ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا — نزلت فى الذين شربوا بعد تحريمها غير عالمين بخلافه بعد الانتشار، لأنه لتقصيره كمن لم يطلب الماء فى العمران فتيمم وصلى لا يصح لقيام دليل الوجود وتركه العمل وقد علم أن شرط وجوب العبادات العلم بفرضيتها لكن حقيقة أوحكما بكونه فى دار الإسلام (وماحق به) أى بهذا الجهل (جهل الشفيع) بالبيع، فلو باع الدار المشفوع بها بعد بيع دار بجوارها غير عالم لا يكون تسليما

للشفعة (وجهل الأمة المنكوحة بالإعتاق) فلم تفسخ وكذا لوعلمته وجهلت ثبوت الخيار لها شرعا لا يبطل خيارها وعذرت وهو معنى قوله (أو بالخيار) بخلاف الحرة زوّجها غير الأب والجد صغيرة فبلغت جاهلة بثبوت حق الفسخ لها لا تعذر لأن الدار دار علم وليس للحرّة مايشغلها عن التعلم فكان جهلها لتقصيرها بخلاف الأمة وفى شرح الوقاية : فإن قيل كلامنا فى البكر حال بلوغها وهى قبل البلوغ غير مكلفة بالشرائع : قلنا إذا راهق الصبي والصبية فإما أن يجب عليهما تعليم الإيمان وأحكامه (١) أووجب على وليهما التعليم ولا ينبغى أن يتركا سدى - قال عليه السلام (٢) « مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعا واضربوهم إذا بلغوا عشرا » انتهى ، وفيه نظر لأن تعلم حكم الخيار ليس من هذا القبيل كمالايخفى والأحسن ماقررناه تبعا للتلويح والتحرير (وجهل البكر بإنكاح الولى) فلايكون سكوتها قبل العلم رضى بالنكاح لأن دليل العلم خفى فى حقها لاستبداد الولى بالإنكاح (وجهل الوكيل والمأذون بالإطلاق) وهو التوكيل والإذن يكون عذرا فلابد من علمه حتى لاينفذ تصرفهما قبله (وضده) بالجر وهو العزل والحجر فلو تصرفا قبل العلم بهما نفذ تصرفهما على الموكل والمولى لخفاء دليل العلم لاستبدادهما بهما ، ومن هذا القبيل جهل المولى بجناية العبد فلايكون بيعه مختارا للفداء (والسكر) بيان للثانى من العوارض المكتسبة وهو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الأسباب الموجبة له فيمنع الإنسان عن العمل بموجب عقله من غير أن يزيله ، وعرفه فى التلويح بأنه حالة تعرض للإنسان من امتلاء دماغه من الأبخرة المتصاعدة إليه فيتعطل معه عقله المميز بين الأمور الحسنة والقبيحة ، وحده اختلاط الكلام ، وزاد أبو حنيفة فى السكر الموجب للحد كونه لا يميز بين الأشياء ولا يعرف الأرض من السماء إذ لو ميز ففيه نقصان وهو شبهة العدم فيندرئ به ، وأما فى غير وجوب الحد من الأحكام فالمعتبر عنده أيضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر معه ولا يلزمه الحد بالإقرار بما يوجبه ، وهو حرام إجماعا إلا أن الطريق المفضى إليه قد يكون مباحا فقال (وهو وإن كان من مباح كشرب الدواء) و ومايكون فيه كيفية خارجة من الاعتدال بها تنفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرّف فيه ، وأما الغذاء فهو ماينفعل عن الطبيعة فتتصرف فيه وتحمله إلى مشابهة المغتذى فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل كذا فى التلويح ، ومثل فخر الإسلام للدواء بالبنج والأفيون فيدل على حلهما ، وقيده فى الكشف بما إذا قصد

---

(١) هذا خلاف المعتمد والمعتمد عدم التكليف قبل البلوغ كما مر اه .

(٢) قوله قال عليه السلام ، استدلال على وجوب التعليم على الولى وفيه نظر ، لأن الأمر فى الحديث للندب كما صرحوا به وهذا نظر آخر غير نظر الشارح الآتى فتأمل .

التداوى أما على قصد السكر فحرام، وذكر قاضيخان عن أبى حنيفة أن الرجل إذا كان عالما بتأثير البنج فى العقل فأكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهو دليل على حرمته (وشرب المكره) على شرب الخمر بقتل (والمضطر) إذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر، وكذا الأنبذة المتخذة من غير العنب(١) والمثلث(٢) لا بقصد السكر بل للاستمراء والتقوّى ونقيع الزبيب (٣) بلا طبخ (فهو كالإغماء) لا يصح منه تصرف ولا طلاق وعتاق :

اعلم أنه يستثنى من مسألة شرب البنج والدواء مسألة سقوط القضاء فإنه لو شربه حتى سكر قال أبو حنيفة لا يسقط عنه القضاء وإن كان أكثر من يوم وليلة لأن النص ورد فى الحاصل بآفة سماوية فلا يكون واردا فى إغماء حصل بصنع العباد لأن العذر من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق كذا فى المحيط (وإن كان) السكر (من محظور) أى حرام كالسكر من كل شراب محرم وكذا من النبيذ المثلث أو نبيذ الزبيب المطبوخ المعتق(٤)

---

(١) قوله من غير العنب : أى من عسل وتين وحنطة وشعير وذرة فإنها حلال طبخت أو لا على ظاهر الرواية .

(٢) قوله والمثلث ، مرفوع بالعطف على الأنبذة المتخذة من غير العنب والمراد به المثلث العنبى وهو ما طبخ من ماء العنب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وصار مسكرا بأن اشتد وزالت حلاوته وإذا أكثر منه سكر فيحرم الكثير ولا يحرم القليل الذى لا يسكره على قول الشيخين :

(٣) قوله ونقيع الزبيب : هو من الأشربة المحرمة إجماعا فإنه أحد الأربعة الحرام التى أولها الخمر. والثانى الطلاء : وهو عصير العنب إذا طبخ أدنى طبخة حتى ذهب أقل من ثلثيه ويصير مسكرا . والثالث السكر بفتحتين وهو النيء من ماء الرطب أو البسر المذنب إذا اشتد وقذف بالزبد، والرابع نقيع الزبيب وهو النيء من ماء الزبيب إذا غلا وقذف بالزبد وهذا الرابع هو المذكور فى الشارح، وقوله بلا طبخ خرج ما إذا طبخ أدنى طبخة فإنه يسمى النبيذ وهو حلال وإن اشتد مالم يسكر وهو أحد الأربعة الحلال التى أولها نبيذ التمر والزبيب إن طبخ أدنى طبخة وهو الذى ذكرناه فهو حلال بشرط أن لا يغلب على ظنه السكر وبشرط عدم اللهو والطرب. والثانى الخليطان من الزبيب والتمر إذا طبخ أدنى طبخة وإن اشتد فإنه يحل بلا لهو وطرب وسكر أى بأن يشرب ويغلب على ظنه أنه يسكر. والحاصل أن السكر حرام فى كل شراب فالحرمة فى القدر المسكر لا فى غيره . والثالث نبيذ العسل إلى آخر ما ذكرناه بالهامش . والرابع المثلث العنبى الذى ذكرناه أيضا بالهامش اهـ .

(٤) قوله المعتق : أى المشتد وتعتيق الخمر تركها لتصير عتيقة أى قديمة شديدة .

لأن هذا وإن كان حلالا عند أبي حنيفة وأبي يوسف فإنما يحل بشرط أن لا يسكر منه وذلك من جنس مايتلهى به فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم ، ألا ترى أنه يوجب الحد (فلاينافي الخطاب) أي لايبطل التكليف لقوله تعالى ـ لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ـ هذا خطاب متعلق بحال السكر كذا فى التوضيح وليس المراد أن قوله ـ وأنتم سكارى ـ قيدللخطاب أعنى لا تقربوا حتى يلزم أن يكون الخطاب فى حال سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع ، وتحقيق ذلك أن الحال فى مثل صل وأنت صاح أو لا تصل وأنت سكران ليس قيدا للأمر والنهى بل للمأمور والمنهى يعنى أطلب منك صلاة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلاة المقرونة بالسكر وذلك لأن العامل فى الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب ، فالمعنى أنهم خوطبوا فى حال الصحو بأن لا يقربوا الصلاة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين أى مكلفين بذلك حالة السكر فلايكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء كذا فى التلويح . وقال القاضى وليس المراد منه نهى السكران عن قربان الصلاة وإنما المراد النهى عن الإفراط فى الشرب انتهى (ويلزمه أحكام الشرع) من الصلاة والصوم وغيرهما وإن كان لا يقدر على الأداء أو لايصح منه الأداء (وتصح عباراته فى الطلاق والعتاق والبيع والشراء والأقارير) وتزويج الصغار والتزوج والإقراض والاستقراض لأن مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد أقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لايفوت إلا قدرة فهم الخطاب بسبب هومعصية فيجعل فى حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها فى حق الاسم ووجوب القضاء بخلاف ما إذاكان بآفة سماوية كذا فى التلويح ، "ويستثنى منه أنه تجب الكفاءة مطلقا فى تزويج الصغار حتى لو زوج الأب السكران صغيرته من غير كفؤ لم يصح لأن إضراره بنفسه لا يوجب جواز إضرارها (لا ردته) لعدم القصد وأورد عليه من هزل بالكفر فإنه لم يتبدل اعتقاده . وأجيب بأن كفره بالهزل للاستخفاف كما سيأتى ، قيد بالردة لأن إسلامه صحيح ترجيحا لجانب الإيمان وكون الأصل هو الاعتقاد فهوكالمكره يصح إسلامه لا ردته وقدمنا أن صحة (١) إسلامه مخصوص بكونه حربيا (والإقرار بالحدود الخالصة) وهو مايحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر فلايحد إلا أن يقر به ثانيا لأن حاله يوجب رجوعه قيد بالإقرار لأنه إذا باشر سبب الحد معاينة حد إذا صحا وقيد بالحدود لأنه إذا أقر بالقصاص صح وقيد بالخالصة لأنه لو أقر بما لا يحتمل الرجوع كحد القذف حد ، وفى فتاوى

---

(١) قوله وقدمنا أن صحة الخ ، هو مذهب الشافعى أما مذهبنا فالصحة مطلقا سواء كان حربيا أو ذميا فما ذكره الشارح هنا وهناك ذهول عن مذهبه فليتنبه لذلك اه .

قاضيخان من الخلع : سائر تصرفات السكران جائزة إلا الردة والإقرار بالحدود والإشهاد على شهادة نفسه انتهى : وقد علم من الأخيرة أن شهادته وقضاءه لايصحان بالأولى ولم أر من نبه عليهما (والهزل) فى اللغة اللعب (و) فى الاصطلاح (هو أن يراد بالشىء ما لم يوضع له) أعم من وضع اللغة للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لأحكامها والمراد بوضع اللفظ الوضع الشخصى كوضع الألفاظ لمعانيها الحقيقية وهو المراد عند إطلاقه (ولا ماصلح له اللفظ استعارة) خرج المجاز ومن اقتصر على الأول كفخر الإسلام أراد الأعم من الوضع الشخصى والنوعى قال فى التقرير : والمراد بالوضع مطلقه ليتناول الوضع العقلى واللغوى والشرعى لأن الوضعى تخصيص الشىء والعقلى تخصيص الكلام للدلالة على المعنى ترجمة عما فى الضمير واللغة خصصت بالدلالة عليه حقيقة أومجازا والشرع قد خصص التصرف الشرعى لإفادة حكمه وإذا أريد بالكلام غير ماخصص له عقلا ولغة وشرعا فهو الهزل ، وبهذا ظهر الفرق بينه وبين المجاز فإن المعنى فيه مراد دون الهزل وأشار إلى مخالفة المجاز بقوله (وهو ضد الجد) بكسر الجيم نقيض الهزل وتقول منه جد فى الأمر يجد بالكسر جدا والجد الاجتهاد فى الأمور تقول منه جد فى الأمر يجد بالكسر جدا وجدّ فلان فى عينى يجد ويجد وأجد فى الأمر مثله وأما الجد بالفتح فهو أبو الأب وأبو الأم والحظ والبخت ومنه ولاينفع ذا الجد منك الجد والعظمة ومنه قوله تعالى - جد ربنا - أى عظمة ربنا ، وأما بالضم فالبئر التى تكون فى موضع كثير الكلأ كذا فى الصحاح وأما فى الاصطلاح (هو أن يراد بالشىء ماوضع له أو ماصلح له اللفظ استعارة) فكل من الحقيقة والمجاز جد (وأنه) أى الهزل (ينافى اختيار الحكم) أى ثبوته حكم ما هزل به (ولاينافى الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة) أى واختيارها يعنى أن الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكن لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد إلى الشىء وإرادته والرضا هو إيثاره واستحسانه فالمكره على الشىء يختار ذلك ولايرضاه ومن هنا قالوا إن المعاصى والقبائح بإرادة الله تعالى لا برضاه إن الله تعالى لايرضى لعباده الكفر كذا فى التلويح (فصار) الهزل فى كل تصرف (بمعنى خيار الشرط فى البيع) فإن الخيار يعدم الرضا والاختيار جميعا فى حق الحكم ولا يعدمهما فى حق مباشرة السبب لأن العقد يوجد باختياره ورضاه (وشرطه) أى شرط تحققه واعتباره فى التصرفات (أن يكون صريحا باللسان) مثل أن يقول إنى أبيع هازلا ولا يكتفى بدلالة الحال (إلا أنه لم يشترط ذكره فى العقد) لأنه يفوّت المقصود من المواضعة وهو أن يعتقد الناس لزوم العقد فيكفى أن تكون المواضعة سابقة على العقد (بخلاف خيار الشرط) فإنه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد هكذا ذكروا هنا

ومرادهم منع صحته سابقا على العقد لامنعه لاحقا لما صرحوا به فى الفقه من أنهما لو عقدا البيع على البنات ثم ألحقا به خيار الشرط صح (والتلجئة) لم يذكرها فى التنقيح والتوضيح فى هذا المحل لقول فخر الإسلام إن التلجئة هى الهزل ومن الناس من فرق بينهما ، ولذا قال المصنف (كالهزل) فالهزل أعم منها بناء على ما ذكر فى المغرب أن التلجئة أن يأتى أمرا باطنه خلاف ظاهره فهى أن تكون عن اضطرار ولا يكون مقارنا والهزل قد يكون مضطرا إليه وقد لا يكون وقد يكون سابقا ومقارنا قال فى التقرير والأظهر (أنهما) سواء ، وفى المبسوط وصورته ألجئ إليك دارى ومعناه جعلتك ظهرا لأتمكن بجاهك من صيانة ملكى يقال التجأ فلان إلى فلان وألجأ ظهره إلى كذا والمراد هذا المعنى (لاينافى الأهلية) للتكليف ولا لوجوب شىء من الأحكام ولا يكون عذرا فى موضع الخطاب لصدور الرضا بالمباشرة من أهله مضافا إلى محله لكن لما كان منافيا للرضا بالحكم وجب النظر فى الأحكام ، وضابطه أن كل حكم معلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل ومايتوقف ثبوته عليهما لايثبت وتخريجهما على وجوه استقرائية وذلك لأنه إما أن يدخل فيما لا يحتمل النقض كالطلاق والعتاق أو فيما يحتمله كالبيع والإجارة أو فيما يبتنى على الاعتقاد حقا كالإيمان أو باطلا كالردة ، كذا فى التقرير ، والأحسن مافى التلويح أن التصرفات إما إنشاآت أو إخبارات أو اعتقادات لأن التصرف إما إحداث حكم شرعى فإنشاء وإلا فإن كان القصد منها إلى بيان الواقع فإخبارات وإلا فاعتقادات ، والإنشاء إما أن يحتمل الفسخ أو لا والأول إما أن يتواضع المتعاقدان على أصل العقد أو الثمن بحسب قدره أو جنسه ، وعلى التقادير الثلاثة إما أن يتفقا على الإعراض عن الهزل والمواضعة أو على بناء العقد عليها أو على أنه لم يحضرهما شىء وإما أن لا يتفقا على شىء من ذلك وحينئذ إما أن يدعى أحدهما الإعراض والآخر البناء أو عدم حصول شىء أو يدعى أحدهما البناء والآخر عدم حضور شىء انتهى . (فإن تواضعا على الهزل بأصل البيع) أى توافقا على أنهما يتكلمان بلفظ البيع عند الناس ولا يريدان البيع (واتفقا على البناء) أى على أنهما لم يرفعا الهزل ولم يرجعا عنه فالبيع منعقد لصدوره من أهله فى محله لكنه (يفسد البيع) لعدم الرضا بالحكم فصار (كالبيع بشرط الخيار أبدا) لكنه لا يملك بالقبض لعدم الرضا بالحكم حتى لو أعتقه المشترى لا ينفذ عتقه هكذا ذكروا ، وينبغى أن يكون البيع باطلا لعدم وجود حكمه وهو أنه لا يملك بالقبض وأما الفاسد فحكمه أن يملك بالقبض إلا أن يقال إن الفاسد يملك بالقبض حيث كان مختارا راضيا بحكمه أما عند عدم الرضا به فلا وليس كبيع المكره فإن المشترى منه يملكه بالقبض لأنه مختار غير راض فإن نقضه أحدهما انتقض لا إن أجازه فإن أجازه أحدهما وسكت

الآخر لم يجز على صاحبه وإن أجازه بعده جاز بقيد الثلاثة عنده ومطلقا عندهما (**وإن** اتفقا على الإعراض) عن المواضعة (فالبيع صحيح لازم والهزل باطل) لأن المواضعة ليست بلازمة فترتفع لما قصد من الجد وذلك لأن حقيقة العقد لما احتملت الفسخ فإن العقد بعد العقد ناسخ للأول فالعقد بعد المواضعة التي هي دونها أولى (وإن اتفقا على أنهما لم يحضرهما شيء) عند البيع من البناء على المواضعه والإعراض عنها (أو اختلفا في البناء والإعراض) بأن قال أحدهما بنينا عقدنا على المواضعة السابقة وقال الآخر أعرضنا عنها (فالعقد صحيح عند أبي حنيفة) رحمه الله تعالى في الحالين (فجعل صحة الإيجاب أولى) أي العمل بالعقد أولى بالاعتبار بالمواضعة التي لم تتصل بالعقد وقالا إذا لم يحضرهما شيء فالعقد فاسد وإن اختلفا فالقول قول من يدعي البناء على المواضعة فلا يصح العقد (وهما اعتبرا المواضعة) لأن العادة تحقيق المواضعة ما أمكن على أن المواضعة أسبق . قلنا الأخير ناسخ لها ، وفي التلويح : ولا خفاء أن تمسك أبي حنيفة بأن الأصل في العقد الصحة وتمسكهما بأن العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على أن الكلام فيما إذا اختلفا في دعوى الإعراض والبناء مثلا وأما إذا اتفقا على الاختلاف في الإعراض والبناء بأن يقر كلاهما بإعراض أحدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر انتهى .

وفي التوضيح واعلم أنه يبقى بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرا وهما ما إذا أعرض أحدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء أو بنى أحدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء فعلى أصل أبي حنيفة رحمه الله يجب أن يكون عدم الحضور كالإعراض وعلى أصلهما كالبناء انتهى . وفيه بحث ذكره في التلويح ، وأن الأقسام ثمانية وسبعون (وإن كان ذلك) أي الهزل (في القدر) أي قدر الثمن بأن تواضعا على أن يكون الثمن في الظاهر ألفين وفي الباطن ألفا (فإن اتفقا على الإعراض) عن المواضعة (كان الثمن ألفين ، وإن اتفقا على أنهما لم يحضرهما شيء) من البناء والإعراض (أو اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده) فيكون البيع منعقدا بألفين وهو أصح الروايتين عنه (وعندهما العمل بالمواضعة واجب) فينعقد البيع بينهما بالألف (والألف الذي هزلا به باطل) لما ذكرنا من الأصل من الجانبين وهو أن الأصل عنده الجد وعندهما المواضعة (وإن اتفقا على البناء) على المواضعة (فالثمن ألفان عنده) في أصح الروايتين (وعندهما) الثمن (ألف) لأنهما قصدا السمعة بذكر أحد الألفين ، ولا حاجة في تصحيح العقد إلى ذكر الألف الذي هزلا به فيكون ذكره والسكوت عنه سواء وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يحتاج إلى الفرق بين البناء في صورة المواضعة في قدر الثمن وبين البناء في صورة المواضعة في أصل العقد فلم يعتبرها في الأول

واعتبرها فى الثانى فأفسد البيع ، ووجه الفرق أن المواضعة السابقة إنما تعتبر إذا لم يوجد مايعارضها ويدفعها وهاهنا قد وجد ذلك لأنها لو اعتبرت للزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد، وفيه نفع لأحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل فى العقد كأحد الألفين فى صورة البيع بألفين والمواضعة على أن يكون الثمن ألفا ولو قلنا بفساد العقد للزم ترجيح الوصف على الأصل بإهدار الأصل فلابد من القول بصحة العقد ولزوم الألفين اعتبارا للتسمية. والحاصل أن اعتبار المواضعة فى الثمن وتصحيح أصل العقد متنافيان وقد ثبت الثانى ترجيحا للأصل فينتفى الأول (وإن كان ذلك) أى الهزل واقعا (فى الجنس) أى جنس الثمن بأن تواضعا على أن الثمن مائة دينار تلجئة وإنما هو ألفا درهم (فالبيع جائز على كل حال) اتفاقا أى سواء اتفقا على البناء أو على الإعراض أو أنهما لم يحضرهما شىء أو اختلفا لأن البيع لا يصح بلا بدل وهما قصدا الجد فى أصل البيع فلا بد من تصحيحه بأن ينعقد بما سمياه من البدل والفرق لهما بين هذا والمواضعة فى القدر أن العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمة لاهنا والهزل بأحد الألفين ثمة شرط لاطالب له فلا يفسد والجواب للإمام أن الشرط فى مسئلتنا (١) وقع لأحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لايفيد الصحة كالرضا بالربا (وإن كان) الهزل (فيما لامال فيه كالطلاق والعتاق واليمين) والعفو عن القصاص والنذر (فذلك صحيح) لقوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين » وفى رواية العتق بدل اليمين (والهزل باطل) للرضا بالسبب الذى هو ملزوم للحكم شرعا أى العلة ولذا لا يحتمل شرط الخيار بخلاف قولنا الطلاق المضاف سبب للحال ، فإنه يعنى به المفضى إلى الحكم لا العلة فلا إيراد وتوضيحه فى التقرير ، قيد بالطلاق أى إنشائه لأنه لو أقر به هازلا لم يقع كما سيأتى إن شاء الله فى الإخبارات والحديث وإن ذكر فيه الثلاث فقد ألحق العفو بالعتق والنذر باليمين (وإن كان المال فيه) أى فيما لا يحتمل الفسخ (تبعا) غير مقصود بالذات (كالنكاح فإن هزلا بأصله) أى النكاح بأن يتزوجها ولا يكون بينهما نكاح فى نفس الأمر (فالعقد لازم والهزل باطل) فى الوجوه الأربعة أعنى ما إذا اتفقا على البناء أو الإعراض أو عدم حضور شىء أو اختلفا (وإن هزلا بالقدر) بأن تزوجها بألفين علانية وبألف سرا (فإن اتفقا على الإعراض) عن الهزل وجعل المهر ألفين (فالمهر ألفان) اتفاقا لأن لهما إبطال الهزل (وإن اتفقا على البناء) أى بناء العقد على المواضعة السابقة وجعل المهر ألفا (فالمهر ألف) اتفاقا والفرق

---

(١) قوله فى مسئلتنا ، لعل الصواب ثمة أو فى المسألة السابقة وهى المواضعة فى القدر .

له بينه وبين البيع أنه يفسد بالشرط دون النكاح (وإن اتفقا أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا فالنكاح جائز بألف) في رواية محمد عن الإمام رحمهما الله تعالى بخلاف البيع لأن المهر تابع حتى صح العقد بدونه فيعمل بالهزل (١) بخلاف البيع حتى فسد لمعنى في الثمن فضلا عن عدمه فهو كالبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا فيلزم ما تقدم (وقيل) أي في رواية أبي يوسف عنه النكاح جائز (بألفين) وهي الأصح كالبيع لأن كلا لا يثبت إلا قصدا ونصا والعقل يمنع من الثبات على الهزل فيجعل مبتدأ عند اختلافهما كذا في التحرير (وإن كان ذلك) أي الهزل (في الجنس) أي جنس المهر بأن تواضعا على كونه دنانير وفي نفس الأمر دراهم (فإن اتفقا على الإعراض فالمهر ما سمياه ، وإن اتفقا على البناء أو على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا يجب مهر المثل) أما إذا اتفقا على البناء فمهر المثل بالاخلاف لأنه متزوج بلا مهر إذ المسمى هزل ولا يثبت المال به والمتواضع عليه لم يذكر في العقد بخلافها في القدر لأنه مذكور ضمن المذكور وأما إذا لم يحضرهما شيء أو اختلفا ففي رواية محمد مهر المثل لأن الأصل بطلان المسمى كيلا يصير الهزل مقصودا بالصحة كالبيع وفي رواية أبي يوسف المسمى كالبيع وعندهما مهر المثل لترجيحهما المواضعة بالعادة فلا مهر لعدم الذكر في العقد وثبوت المال بالهزل (وإن كان المال مقصودا) بأن لا يثبت بلا ذكر (كالخلع والعقد على مال والصلح عن دم العمد فإن هزلا بأصله واتفقا على البناء فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لأن الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما) فإن قلت الهزل وإن لم يؤثر في التصرف كالطلاق إلا أنه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل . أجيب بأن المال ههنا يثبت بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لأنه بمنزلة الشرط فيه والشروط أتباع والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا بالنظر إلى العاقد بمعنى أنه لا يثبت إلا بالذكر . فإن قلت المال في النكاح أيضا تبع وقد أثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت وإن لم يذكر بل بمعنى أن المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الأصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر (ولا يختلف الحال عندهما بالبناء أو الإعراض أو بالاختلاف) أو السكوت لأن الهزل بمنزلة شرط الخيار والخلع لا يحتمله وإذا لم يحتمل

---

(١) قوله فيعمل بالهزل ، كذا في النسخ يعني أن النكاح المهر فيه تابع ولهذا يصح النكاح بدون ذكره فلا يجوز ترجيح الجد لتصحيح تسميته على الهزل لأنه حينئذ يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الأصل بخلاف البيع لأن الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه أيضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيح تسميته فيكون ألفان مثلا كذا في ابن ملك وهو مراد الشارح بما أدمجه اه .

شرط الخيار لايحتمل الهزل (وعنده لايقع الطلاق) بل يتوقف على مشيئتها لإمكان العمل بالمواضعة بناء على أن الخلع لايفسد بالشروط الفاسدة وهو أن يتعلق بجميع البدل ولايقع فى الحال بل يتوقف على اختيارها (وإن أعرضا) عن المواضعة (وقع الطلاق ووجب المال) اتفاقا ، أما عندهما فظاهر ، وأما عنده فلأن الهزل يبطل باتفاقهما على الإعراض عنه (وإن اختلفا فالقول لمدعى الإعراض) عند أبى حنيفة فيلزم التصرف ويجب المال ترجيحا للجد الذى هو الأصل وأما عندهما فقد قدمه (وإن سكتا) أى لم يحضرهما شىء (فهوجائز) أى لازم (والمال لازم إجماعا) لبطلان الهزل عندهما ولرجحان الجد عنده (وإن كان) الهزل (فى القدر) بأن سميا ألفين مثلا والبدل فى الواقع خلافه (فإن اتفقا على البناء) على المواضعة (فعندهما الطلاق واقع) لأن الهزل لا يؤثر عندهما مع أنهما ماهزلا بأصله (والمال كله لازم) لما قدمناه من أنه وإن كان مالا لكنه ثابت فى ضمن الخلع (وعنده يجب) على الأصل الذى ذكرناه له (أن يتعلق الطلاق باختيارها) أى باختيار المرأة الطلاق بجميع المسمى على سبيل الجد لأن الطلاق يتعلق بكل البدل وبعض البدل قد يتعلق بالشرط وهو اختيار المرأة فبعض الطلاق يتعلق باختيارها لكنه لايتبعض فتعلق الكل (وإن اتفقا على الإعراض لزم الطلاق ووجب المال كله) لرضاهما بذلك (فإن اتفقا على أنهما لم يحضرهما شىء وقع الطلاق ووجب المال) كله عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لأنه حمله على الجد وجعله أولى من المواضعة وعندهما كذلك لما قلنا إن الهزل لا يؤثر عندهما وإن اختلفا فكذلك عندهما لما ذكرنا أن الاختلاف لايفيد وعنده القول لمدعى الإعراض (وإن كان الهزل فى الجنس) أى جنس المهر فقط فذكر الدنانير للمجنة وغرضهما الدراهم (يجب المسمى عندهما بكل حال) أى فى الوجوه الأربعة لأن الهزل لايؤثر فى أصل التصرف ولا فى المال عندهما تبعا للأصل (وعنده إن اتفقا على الإعراض وجب المسمى) للرضا به (وإن اتفقا على البناء توقف الطلاق) على قبولها المسمى فى العقد فصار كأنه علقه بقبول الدنانير كما فى شرط الخيار (وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شىء وجب المسمى) وهو الدنانير (ووقع الطلاق ، وإن اختلفا فالقول لمدعى الإعراض) اعتبارا للجد ، وذكر فى المبسوط أن الطلاق واقع ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف ؛ واعلم أن مثل ثبوت الحكم والتفريع فى الخلع ثبوت الحكم والتفريع فى نظائره من الإعتاق على مال والصلح عن دم العمد ، ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى تسليم الشفعة هزلا وحكمه أنه قبل طلب المواثبة كالسكوت يبطلها وبعده يبطل التسليم فتبقى الشفعة لأنه من جنس مايبطل بالخيار لأنه فى معنى التجارة لكونه استيفاء أحد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم والهزل ينفيه ولم يذكر إبراء المديون والكفيل هزلا ، وحكمه

أنه يبطل به لأن فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل فيبقى الدين على حاله، ولذا لو قال أبرأتك على أنى بالخيار لا يسقط الدين كذا ذكره فخر الإسلام وصاحب الكشف (وإن كان ذلك) أى الهزل (فى الإقرار بما يحتمل الفسخ) كالبيع والنكاح كذا فى التلويح والتحرير فجعلا النكاح مما يقبل الفسخ وفى بعض الشروح جعله مما لا يقبله والمنقول فى كتب الفقه أنه لا يقبله بعد تمامه ويقبله قبله كالفسخ بخيار البلوغ وعدم الكفاءة والتحقيق أنه يقبله مطلقا ويرد على الفقهاء (١) قولهم بفسخه بالردة مع أنه بعد التمام ولم أر من نبه على هذا الموضع (أو بما لا يحتمله) كالطلاق والعتاق سواء كانت إخبارا شرعا ولغة كما إذا تواضعا على أن يقرا بأن بينهما نكاحا أو بيعا فى هذا بكذا أو لغة فقط كإقراره بأن لزيد عليه كذا ولا يثبت به شىء من ذلك وهو معنى قوله (فالهزل يبطله) لأنه يعتمد صحة المخبر به (٢) ألا ترى أن الإقرار بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا هازلا (والهزل بالردة كفر) كقوله فى الصنم إله هزلا (لا بما هزل به) وهو هذا القول (لكن بعين الهزل) لأن الهازل جاد فى نفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض به وإن لم يكن معتقدا كما يدل عليه كلامه (لكونه استخفافا بالدين) الحق وهو كفر قال الله تعالى - قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم - فلا اعتبار باعتقاده حيث كان مستخفا بالدين بخلاف المكره، لأنه غير معتقد لعين ما أكره عليه غير راض بالسبب والحكم جميعا ولم يذكر ما إذا هزل الكافر بكلمة الإسلام وتبرأ عن دينه هازلا قالوا يجب أن يحكم بإيمانه فى أحكام الدنيا كالمكره ترجيحا لجانب الايمان (٣) لكن لو رجع لا يقتل ولكن يحبس حتى يعود إليه .

---

(١) قوله ويرد على الفقهاء الخ ، يجاب عنهم بأن مرادهم أنه لا يقبل الفسخ : أى بتراضى المتعاقدين على رفعه بالإقالة كما يحصل فى البيع قصدا وفسخ النكاح بالردة وملك أحد الزوجين ثبت تبعا وكم من شىء يصح تبعا وإن لم يصح قصدا على أنه يقال حصول الفسخ بالردة والملك للمنافى العارض كعروض الطلاق ومرادهم الفسخ بدون عارض كالإقالة ، وبالجملة فكلام الفقهاء لا غبار عليه ولذا قالوا لا تجرى فيه الإقالة ولا خيار الشرط .

(٢) قوله صحة المخبر به : أى تحقق الحكم الذى صار الخبر عبارة عنه وإعلاما بثبوته أو نفيه والهزل ينافى ذلك ويدل على عدمه فكما أنه يبطل الإقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الإقرار بهما هازلا لأن الهزل دليل الكذب كالإكراه حتى لو أجاز ذلك لم يجز لأن الإجازة إنما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف إنشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فإنه لا أثر فيه للهزل على ما سبق تلويح .

(٣) قوله ترجيحا لجانب الايمان : يعنى أن الأصل فى الانسان هو التصديق والاعتقاد تلويح .

﴿ والسفه ﴾ بيان للرابع من العوارض المكتسبة ، فإن السفيه باختياره يعمل على خلاف مقتضى العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا ، وعلى ظاهر تفسير فخر الإسلام والمصنف يكون كل فاسق سفيها ، لأن موجب العقل أن لا يخالف الشرع للأدلة القائمة على وجوب اتباعه ، وفسره المصنف بقوله (وهو خفة تعترى الإنسان فتبعثه على العمل على خلاف موجب الشرع) للتنبيه على المناسبة بين المعنى الشرعى واللغوى ، فإن السفه فى اللغة هو الخفة والحركة ومنه زمام سفيه (١) ، وقد غلب فى عرف الفقهاء على تبذير المال وإتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع كما فى العناية (وإن كان أصله مشروعا) لأن أصل البيع والبرّ والإحسان مشروع (وهو السرف والتبذير) أى العمل بخلاف موجب الشرع من وجه هو السرف والتبذير ، والسرف والإسراف : مجاوزة الحدّ ، والتبذير : تفريق المال إسرافا كذا فى الكشف ، وفى غاية البيان : السفيه من عادته التبذير والإسراف فى النفقة وأن يتصرف تصرفات لا لغرض أو لغرض لايعده العقلاء من أهل الديانة غرضا مثل دفع المال إلى المغنين واللعابين وشراء الحمام الطيارة بثمن كثير والغبن فى التجارات من غير محمدة (٢) انتهى (وذلك (٣) لايوجب خللا فى الأهلية) لعدم إخلاله بالقدرة لا ظاهرا (٤) ولا باطنا لبقاء نور العقل بكماله (٥) (ولا يمنع شيئا من أحكام الشرع) ولايوجب وضع الخطاب بحال فبقى أهلا لتحمل أمانة الله وحقوقه وحقوق العباد لأن حقوق الله تعالى أعظم (٦) (ويمنع ماله عنه) أى السفيه (فى أول

---

(١) قوله سفيه : أى خفيف اه .

(٢) قوله محمدة ، بوزن منزلة اه .

(٣) أى السفه شرح فخر الاسلام .

(٤) قوله لا ظاهرا ، لسلامة التركيب وبقاء القوى الغريزية على حالها ، فقوله لبقاء نور العقل الخ تعليل لقوله ولا باطنا .

(٥) قوله بكماله ، إلا أنه يكابر عقله فى عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل أمانة الله تعالى فيخاطب بالأداء فى الدنيا ابتلاء ويجازى عليه فى الآخرة .

(٦) قوله أعظم : أى فمن كان أهلا لتحمل الأعظم كان أهلا لتحمل الأدنى بالأولى ، ووجه الأعظمية أنها لا تحمل إلا على من هو كامل الحال ، ألا ترى أن الصبى أهل للتصرفات مع أنه ليس بأهل لايجاب حقوق الله وتحمل أمانته ، فمن هو أهل لتحمل أمانته أولى أن يكون أهلا للتصرفات فثبت أن السفه لا يمنع أحكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه بحال سواء منع منه المال أو لا حجر عليه أو لا كذا فى شرح أصول البزدوى .

مايبلغ إجماعا) ويبقى فى يد من كان فى يده (بالنص) وهو قوله تعالى - ولا تؤتوا السفهاء أموالكم - أى أموال المبذرين الذين ينفقون أموالهم فيما يضرهم فى الدنيا والآخرة وأضاف الأموال إلى الأولياء لأنهم يقومون عليها ويتصرفون فيها وقد يضاف الشئ إلى الشئ بأدنى ملابسة والنكتة فى ذلك أن الملك يستلزم التصرف الشرعى واللازم منتف عنهم ، فكذا ملزومه ونهاهم عن إيتائهم الأموال إليهم فصاروا ممنوعين عن ذلك ، ثم علق الإيتاء بإيناس الرشد وأمرهم بدفعها إليهم عند وجوده ، فالدفع عند وجود الرشد واجب لا يدفع إليه مالم يؤنس منه رشده ، وتمام الدليلين من الجانبين فى التقرير وفى التحرير ، وعلقه بإيناس الرشد فاعتبر أبو حنيفة رحمه الله مظنة بلوغ سن الجدية خمسا وعشرين سنة ووقفاه على حقيقته (وأنه) أى السفه (لا يوجب الحجر أصلا) أى سواء كان عن تصرف يؤثر فيه الهزل أو لا (عند أبى حنيفة) لأن السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم لم يكن سببا للنظر وإنما يحسن بطريق النظر إذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو إهدار أهلية العبارة والأهلية نعمة أصلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال (وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل) كالطلاق والعتاق فإذا أعتق عبده نفذ عندهما ولا سعاية عند أبى يوسف وأوجبها (١) محمد ، ولو دبر عبده صح ولا سعاية مادام المولى حيا وإن جاءت جاريته بولد فادعاه ثبت نسبه وكان الولد حرا والأمة أم ولد له ، قيد بما لا يبطله لأنهما يقولان

---

(١) قوله وأوجبها : أى السعاية أى للغرماء فى كل القيمة وللورثة فى ثلثى القيمة إذا لم يكن عليه دين بمنزلة الحجر على المريض لغرمائه وورثته ، والحاصل أنه لا يجعل السفيه عندهما كالهازل فى جميع التصرفات ولا كالصبى ولا كالمريض بل المعتبر فى حقه توفير النظر عليه لأن الحجر ثبت لمعنى النظر له فيحسبه يلحق ببعض هذه الأصول فإذا أعتق عبدا نفذ عتقه لأن السفه كالهزل ولكنه يسعى فى قيمته عند محمد لأن الحجر ثبت لمعنى النظر له فيكون بمنزلة الحجر على المريض لغرمائه وورثته وهناك وجبت السعاية للغرماء فى كل القيمة وللورثة فى ثلثى القيمة إذا لم يكن عليه دين ردا للعتق بقدر الإمكان فكذا ههنا . واعلم أن المريض مرض الموت إذا أعتق عبدا حال مرضه وليس له مال غيره وعليه دين مستغرق رقبة العبد جعل إعتاقه كالعتق المعلق بالموت أى كالمدبر المطلق أى جعل مثله فى عدم قبول النقض وعدم الثبوت فى الحال فبموت السيد يسعى فى كل قيمته مدبرا للغرماء وإذا لم يكن دين يسعى للورثة فى ثلثى قيمته مدبرا كما تقدم فى عارض المرض السماوى فالظاهر أن ماتقدم يجرى هنا لتصريحهم هنا بأنه بمنزلة الحجر على المريض كما صرح به فى شرح أصول البزدوى كما نقلناه بحروفه بعد :

بالحجر فى كل تصرف يبطله الهزل كالبيع والهبة والإجارة والصدقة فإذا باع لم ينفذ لأن فائدة الحجر عدم النفوذ وإن كان فيه مصلحة أجازه الحاكم لأنه موقوف على إجازته ولا يصير محجورا إلا بحجر القاضى عند أبى يوسف وحجره محمد بنفس السفه وجعله كالصبى إلا فى أربعة : أحدها أن تصرف الوصى فى مال الصبى جائز وفى مال المحجور عليه باطل . والثانى أن إعتاق المحجور وتدبيره وطلاقه ونكاحه جائز ومن الصبى باطل . والثالث المحجور عليه إذا أوصى بوصية جازت وصيته من ثلث ماله ومن الصبى لا تجوز . والرابع جارية المحجور عليه إذا جاءت بولد فادعاه ثبت نسبه منه (١) ومن الصبى لا يثبت ، وفى فتاوى قاضيخان الفتوى على قولهما ، ورجحه فخر الإسلام ، وقال فى التحرير : الأحب إلىّ قولهما دفعا للضرر العام لأنه قد يلبس فيقرضه المسلمون أموالهم فيتلفها فصار كالحجر على المكارى المفلس والطبيب الجاهل والمفتى الماجن انتهى . وفى التوضيح أن الحجر واجب حقا للمسلمين فإن السفهاء إن لم يحجروا أسرفوا فتركب عليهم الديون فتضيع أموال المسلمين فى ذمتهم مثل أن يشترى جارية بألف دينار ولا فلس له فيعتقها فى الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم فى بخارى . وقصته أنه دخل ذات يوم سوق النخاسين فعشق جارية بلغت فى الحسن غايته فعجز عن مكابدة شدائد هجرها

---

(١) قوله ثبت نسبه منه : أى من المحجور وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية أم ولد لا سبيل عليها لأحد بعد موته لأن توفير النظر فى إلحاقه بالصحيح فى حكم الاستيلاد لحاجته إلى إبقاء نسله وصيانة مائه فيلحق بهذا بالمريض المديون إذا ادعى نسب ولد جاريته كان هو فى ذلك كالصحيح حتى إنها تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هى وولدها فى شئ لأن حاجته مقدمة على حق غرمائه ، ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ، ويجعل فى هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض ويعتق عليه لأنه ملك ابنه ثم يسعى فى قيمته للبائع ولا يكون للبائع فى مال المشترى شئ من ذلك لأنه وإن ملكه بالقبض فالتزام الثمن أو القيمة منه بالعقد غير صحيح لما فيه من الضرر عليه فهو فى هذا الحكم ملحق بالصبى ، ولو حلف بالله أو نذر نذورا من هدى أو صدقة لم ينفذ له القاضى شيئا من ذلك ولم يدعه يكفر أيمانه لأنه محجور عليه عن التصرف فى ماله فيما يرجع إلى الإتلاف فهو ملحق بالصبى فى هذا الحكم أيضا ولكنه يصوم لكل يمين حنث فيه ثلاثة أيام متتابعة ، وإن كان هو مالكا لأن يده مقصورة عن ماله فهو بمنزلة ابن السبيل المنقطع عن ماله فله أن يكفر بالصوم كذا فى شرح أصول فخر الاسلام البزدوى .

وكان في الفقر والمتربة بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن أن يملك مالا يجعله ذريعة إلى مواصلتها فاستعار من بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها إلا أعاظم الملوك فلبس لباس التلهيس وركب البغلة وشركاء درسه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار أنه حاكم بخارى الملقب بصدرجهان ، فجلس على نمرقته فدعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بألف دينار وأعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول ، فرجع إلى منزله ممتلئا بهجة وسرورا ورد العوارى إلى أهلها فلما جاء البائع لتقاضي الثمن لقي المشترى وعرف فنونه فأخذ ينتف عثنونه انتهى .

﴿ والسفر ﴾ لغة قطع المسافة ، واصطلاحا ما أفاده بقوله (وهو الخروج المديد وأدناه ثلاثة أيام) . فإن قلت : الخروج مما لا يمتد . قلنا المراد أنه خروج عن عمرانات الوطن على قصد مسير يمتد ثلاثة أيام ولياليها فما فوقها بسير الإبل ومشي الأقدام كذا في التلويح (وإنه لا ينافي الأهلية) أي أهلية الأحكام لبقاء الظاهرة والباطنة بكمالها (لكنه من أسباب التخفيف بنفسه مطلقا) يعني سواء حصل به مشقة بالفعل أو لا (لكونه من أسباب المشقة) غالبا حتى لو تنزه شخص [1] من موضع إلى بستان لحقه مشقة فاعتبر نفسه سببا للترخص وأقيم مقام المشقة (بخلاف المرض) حيث لم تتعلق الرخصة بنفسه (لأنه متنوع) إلى ما يضر [2] وغيره فتعلق الترخص بما يوجب المشقة بازدياد المرض (فيؤثر) السفر (في قصر ذوات الأربع) حتى لا يبقى الاكمال مشروعا أصلا حتى إن ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة (وفي تأخير الصوم) لأن النص أوجب تأخيره لا سقوطه فبقي فرضا وصح أداء وكان رخصة تأخيره رخصة ترفيه ، وأما في الصلاة فرخصة إسقاط وهي العزيمة (لكنه) أي السفر (لما كان من الأمور المختارة) أي

---

(١) قوله حتى لو تنزه شخص ، أصل العبارة في شرح أصول البزدوي وهي لأن السفر من أسباب المشقة لا محالة يعني في الغالب حتى لو تنزه سلطان من بستان إلى بستان في خدمه وأعوانه لحقه مشقة بالنسبة إلى حال إقامته فلذلك اعتبر نفس السفر سببا للترخص وأقيم مقام المشقة اه .

(٢) قوله إلى ما يضر وغيره ، في شرح البزدوي لأنه متنوع إلى ما يضر به الصوم وإلى ما لا يضر به بل ينفعه فلذلك تعلقت الرخصة بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياد المرض لا بما لا يوجبها ، ألا ترى أنه لو حدث به برص في حال الصوم لا يمكن أن يرخص له بالافطار مع أنه من الأمراض الصعبة فعرفنا أن الحكم غير متعلق بنفس المرض كما ظنه بعض أصحاب الحديث اه .

الحاصلة باختيار العبد وكسبه (ولم يكن موجبا ضرورة لازمة) لإمكان دفع الضرورة بالامتناع عن السفر ، وقيل معناه أنه بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة لازمة تدعو إلى الإفطار بحيث لا يمكن دفعها (قيل) أى أفتى كذا فى التقرير ، فليس قيل فى كلامه للتضعيف (إنه إن أصبح صائما وهو مسافر أو مقيم فسافر لا يباح له الفطر) لتقرره عليه بالشروع ولا ضرورة تدعوه إلى الإفطار ، قيد بقوله أصبح لأنه لو نوى فسخه قبل الفجر يباح له الفطر كمن عزم على صوم النفل ثم رجع قبل الصبح يباح له الأكل ولا يلزمه القضاء (بخلاف المريض) إذا تكلف الصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا له أن يفطر حل له الافطار لأن المرض يوجب ضرورة لازمة وهو سماوى بخلاف السفر (ولو أفطر) المسافر فى المسئلتين عمدا (كان قيام السفر مبيح) للإفطار (شبهة فلا تجب الكفارة وإن أفطر) المقيم الناوى للصوم (ثم سافر) بعد الافطار (لا تسقط عنه الكفارة) لأن وجوبها تقرر عليه فلا تسقط بفعله (بخلاف ما إذا مرض) بعد أن أفطر مرضا مبيحا للإفطار فإن الكفارة تسقط لكونه سماويا (وأحكام السفر) أى الرخص المتعلقة به (تثبت بنفس الخروج) من عمران المصر وربضه وفنائه على الاختلاف المعروف (بالسنة) المشهورة كان عليه السلام يترخص حين يخرج (ولم يتم السفر) علة (بعد) يعنى كان القياس أن لا يثبت الحكم قبل تمام العلة لكن ترك بالسنة (تحقيقا للرخصة) فى حق جميع المسافرين فإنها لو توقفت على تمام السفر لما ترخص إلا من قصد أكثر من مدة السفر واللازم باطل لعموم الحكم فى حق الجميع .

﴿ والخطأ ﴾ بيان للسادس من العوارض المكتسبة ، وعرّفه فى التحرير بأن يقصد بالفعل غير المحل الذى يقصد به الجناية كالمضمضة تسرى إلى الحلق والرمى إلى صيد فأصاب آدميا (وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد) حتى لو أخطأ فى القبلة بعد الاجتهاد جازت صلاته ولا يأثم ، ولو أخطأ فى الفتوى بعد الاجتهاد لا يأثم ويستحق أجرا واحدا ، ولو رمى إلى شخص على ظن أنه صيد فقتله لا يؤاخذ بالقصاص ولا يأثم إثم القتل العمد وإن أثم إثم ترك التثبت ، وأشار بقوله صالح إلى أنه تجوز المؤاخذة عليه عقلا وهو مذهب أهل السنة خلافا للمعتزلة كما عرف فى التقرير (ويصير شبهة فى العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد) حتى لو زفت إليه غير امرأته فوطئها ظانا أنها امرأته لا حد عليه (وقصاص) كما قدمناه لأن الحد والقصاص جزاء كامل من أجزية الأفعال والجزاء الكامل لا يجب على المعذور (ولم يجعل عذرا فى حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان) كما لو رمى إلى شاة أو بقرة ظانا أنهما

صيد فأتلفه أو أكل مال غيره ظانا أنه ماله لأنه ضمان مال وهو يعتمد عصمة المحل وكونه مخطئا لا ينافى عصمته (ووجبت به) أى بالقتل خطأ (الدية) لأنها من حقوق العباد وجبت بدلا للمحل ولما كان معذورا بالخطأ كانت على عاقلته تخفيفا وإنما وجبت الكفارة مع كونه معذورا للتقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فصلح سببا لما يشبه العبادة والعقوبة وهو الكفارة (وصح طلاقه) أى الخاطئ قضاء بأن أراد أن يسبح فجرى على لسانه أنت طالق فإن الغفلة عن معنى اللفظ خفى فأقيم تمييز البلوغ مقامه بخلاف النوم فإنه ظاهر فلا يقوم مقامه ففارق عبارة النائم عبارة المخطئ ، قيد بالقضاء لأنه لا يقع ديانة وتمامه فى فتح القدير (ويجب أن ينعقد بيعه) أى الخاطئ بأن أراد التسبيح فجرى على لسانه بعت هذه العين بكذا وقال الآخر قبلت (إذا صدّقه خصمه) على صدور الإيجاب منه خطأ (ويكون بيعه) فاسدا (كبيع المكره) لوجود الاختيار وضعا لأن جريانه منه اختيارى فينعقد لوجود أصل الاختيار ويفسد لفوت الرضا وإنما قال يجب تبعا لفخر الإسلام للإشارة إلى عدم الرواية فيه عن أصحابنا كما فى التقرير ، وفى التحرير : والوجه أنه فوق الهازل إذ لا قصد فى خصوص اللفظ ولا حكمه انتهى يعنى فلا يملك بالقبض كبيع الهازل ومقتضى قولهم إنه كبيع المكره أنه يملك بالقبض وحيث لم يكن مرويا وإنما هى مخرجة فالظاهر ما فى التحرير .

﴿ والإكراه ﴾ آخر العوارض المكتسبة وهو من غيره ، وعرفه فى التحرير بأنه حمل الغير على ما لا يرضاه (وهو إما أن يعدم الرضا ويفسد الاختيار) بأن يجعله مستندا إلى اختيار آخر وأشار به إلى أنه لا يعدم الاختيار إذ الفعل يصدر عنه باختياره ، وحقيقة الاختيار هو القصد إلى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه عن الآخر فإن استقل الفاعل فى قصده فصحيح وإلا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الإكراه إما ملجئا بأن يضطر الفاعل إلى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس أو ما هو فى معناها كالعضو وهو المراد بقوله (وهو الملجئ) وأما غير الملجئ بأن يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس والعضو وهو نوعان : أحدهما ما أفاده بقوله (أو يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) كالإكراه بالقيد أو الحبس مدة طويلة أو بالضرب الذى لا يخاف منه على نفسه أو عضوه . ثانيهما قوله (أو لا يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار وهو أن يهدد بحبس أبيه أو أمه أو ابنه) أو زوجته أو أخته وكل رحم محرم منه وقوله لا يفسد تصريح بلازم لأن الرضى يستلزم صحة الاختيار فلذا لم يذكروا القسم الرابع من الأقسام العقلية وهو فساد الاختيار دون إعدام الرضى .

والحاصل أن غير الملجئ بقسميه لا يفسد الاختيار لعدم الاضطرار إلى مباشرته لتمكنه من الصبر على ماهدد به ولم يذكر المصنف شرائط الإكراه وهي من جهة المكره بالكسر تمكنه من إيقاع ما هدد به وإلا كان هذيانا ومن جهة المكره بالفتح أن يصير خائفا من جهة المكره من إيقاع ما هدد به عاجلا ومن جهة ما أكره به أن يكون متلفا نفسا أو عضوا أو موجبا ما ينعدم الرضا باعتباره ، ومن جهة ما أكره عليه أن يكون المكره ممتنعا عنه إما لحقه أولحق آخر أولحق الشرع كذا فى التقرير (والإكراه بجملته) أى بجميع أقسامه الثلاثة (لاينافى الخطاب والأهلية) للوجوب وللأداء لأنها ثابتة بالذمة، والعقل والبلوغ والإكراه لا يخل بشئ من ذلك (وإنه) أى المكره مبتلى لأنه (متردد) فى الإتيان بما أكره عليه (بين فرض) كما إذا أكره على أكل الميتة أو شرب الخمر بما يوجب الإلجاء فإنه يفترض عليه الإقدام فلو صبر حتى قتل عوقب عليه لثبوت إباحتها فى هذه الحالة بقوله تعالى - إلا ما اضطررتم إليه - (وحظر) أى محظور كالإكراه على الزنا والقتل فإن الإقدام عليهما حرام (وإباحة) كالإكراه على إفساد الصوم فإنه يبيح الفطر (ورخصة) كالإكراه على الكفر فانه يرخص له إجراء كلمة الكفر على لسانه وهذا كله دليل على الابتلاء وهو تحقق الخطاب لأن هذه الأشياء لا تثبت إلا بالخطاب ؛

والحق أن قسم الإباحة لا وجود له لأنه إذا أكره على الإفطار فى رمضان فإن كان مسافرا كان الافطار فرضا وإن كان مقيما كان رخصة فان صبر حتى قتل كان شهيدا وتمامه فىالتقرير (ولا ينافى) الاكراه (الاختيار) لأنه حمل للفاعل على أن يختار الأهون عندالحامل أى الأرفق له (فإن عارضه) أى اختيار المكره بالفتح (اختيار صحيح) وهو اختيار المكره بالكسر (وجب ترجيح) الاختيار (الصحيح على) الاختيار (الفاسد) وهو اختيار المكره بالفتح (إن أمكن) باحتمال جعل المكره آلة للمكره بنسبة الفعل فيصير الاختيار الفاسد فى مقابلة الصحيح كالعدم (وإلا) أى وإن لم يمكن (بقى منسوبا إلى الاختيار الفاسد) لسلامته عن معارضة الصحيح (ففى الأقوال لايصلح) المكره أن يكون (آلة لغيره لأن التكلم بلسان الغير لا يصلح فاقتصر عليه) أى التكلم على المتكلم (فإن كان) القول (مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضى ولم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه) من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام ، فان هذه لا تحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضى ؛

والمراد بالاسلام إسلام الحربى وأما إسلام الذمى فلم يصح مع الاكراه والفرق بينهما

أن إكراه الحربي على الإسلام حق فلا يقطع عن فعل الفاعل وإكراه الذمي على الإسلام ليس بحق فيبطل كذا في التوضيح(١) وقد قدمناه (وإن كان) القول (يحتمله) أي الفسخ (ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه) من الإجارة (يقتصر على المباشر) أيضا كالقسم الأول (إلا أنه يفسد) أي ينعقد فاسدا (لعدم الرضى) الذي هو شرط النفاذ فلو أجازه بعد زوال الإكراه صريحا أودلالة صح لتمام رضاه فالفساد كان لمعنى وقد زال (ولا تصح الأقارير كلها) مع الاكراه سواء كانت بما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق والرجعة والعفو عن دم العمد أو بما يحتمله كالبيع والاجارة وإبراء الدين (لأن صحتها تعتمد قيام المخبر به لأنه خبر وقد قامت دلالة على عدمه) أي المخبر به وهو قيام السيف على رأسه فإن إقراره لدفع السيف عن رأسه لا لوجود المخبر به ، وكذا إذا هدده بحبس أو قيد لفوات الرضى بما يلحقه من الهم والغم وعدم الرضى يمنع ترجيح صدقه وإنما عتق العبد في قول مولاه هذا ابني وهو أكبر سنا منه لجعله مجازا عن الاقرار بالعتق فلم يظهر انتفاء ترجيح جانب الصدق في إقراره فأما في الاكراه فلا يمكن أن يجعل إقراره مجازا عن شيء ، ولا يرد إقرار السكران من معصية لأنه مؤاخذ به زجرا له (والأفعال قسمان : أحدهما كالأقوال فلا يصلح فيه أن يكون الفاعل آلة لغيره كالأكل والوطء فإن الأكل بفم غيره لا يتصور) فلا يحتمل النسبة إلى المكره بالكسر من حيث إنه أكل باتفاق

---

(١) قوله كذا في التوضيح ، أصله مذكور في أصول فخر الاسلام منسوبا للشافعي وقد ذكره في المغني منسوبا للشافعي أيضا وتبعهما في التوضيح إلا أن عبارته محتملة في الجملة والشارح ظن أن ذلك الفرق مذهب لنا وليس كذلك بل مذهبنا صحة إسلام الذمي مكرها كما صح إسلامه هازلا بمعنى أنه يحكم بإسلامه ويعامل معاملة المسلمين لأن الهزل لا يؤثر في الاعتقاديات كما لا يؤثر الاكراه في الاعتقاد الحق بخلاف الردة . والحاصل أن هذا الشارح قد غلط في نسبته عدم صحة إسلام الذمي مكرها لأبي حنيفة بل ذلك مذهب الشافعي فليتنبه لذلك اه بحراوي عبد الرحمن . ثم بعد كتابة هذا رأيت في شرح العلائي ما نصه بعد أن نقل ما قاله الشارح عن التوضيح من الفرق بين الحربي والذمي : والحق أنهما سيان كما حررته في شرح التنوير اه وكتب محشيه ابن عابدين ما نصه : قوله كما حررته في شرح التنوير ، عبارته مع المتن : وصح نكاحه وطلاقه وعتقه وإسلامه ولو ذميا كما هو إطلاق كثير من المشايخ ومافي الخانية من التفصيل فقياس والاستحسان صحته مطلقا اه ولكنه إذا ارتد المكره لا يقتل للشبهة بل يجبر على الاسلام قال في الوهبانية :

وصح في الاستحسان إسلام مكره ... ولا قتل إن يرتد بعد ويجبر اه

الروايات حتى لو أكره على الأكل صائما فسد صومه لا صوم المكره ، فأما فى نسبته إلى المكره من حيث كونه إتلافا فقد اختلفت الروايات ، ففى شرح الطحاوى والخلاصة : لو أكره على أكل مال الغير وجب الضمان على الآكل دون المكره ؛ وإن كان الفاعل يصلح آلة من حيث الإتلاف كما فى الإعتاق لأن منفعة الأكل تحصل له لا للمكره فيجب الضمان عليه كما لو أكره على الزنا لم يجب الحد على المكره ووجب العقر على الزانى ولا يرجع به على المكره بخلاف الإكراه على العتق لأن مالية العبد تلفت بلا حصول نفع للفاعل .

وذكر فى التتمة لو أكره على أكل طعام نفسه إن كان جائعا لا يرجع على المكره بشىء وإن كان شبعانا رجع بقيمته عليه لأن فى الأول حصلت منفعة الأكل له وفى الثانى لم يحصل ، ولو أكره على أكل طعام الغير فأكل فالضمان على المكره لا الآكل وإن كان جائعا وحصل المنفعة لأن أكل طعام المكره بإذنه لأن الإكراه على الأكل إكراه على القبض وكما قبضه المكره صار قبضه منقولا إلى المكره وكأن المكره قبضه بنفسه حتى صار غاصبا ثم مالكا بالطعام بالضمان ثم آذنا له بالأكل لا يضمن الأكل والمراد بالوطء الزنا (والثانى ما يصلح) أن يكون المكره (آلة لغيره كإتلاف النفس والمال) لأنه يحتمل أن يأخذه فيضرب به نفسا أو مالا فيتلفه (فيجب القصاص) فى القتل بمحدد عمدا (على المكره) الآمر إجماعا على مانقله فخر الإسلام أو عندهما خلافا لأبى يوسف كما فى الأسرار والمبسوط والهداية وإذا لم يقتص عنده وجبت الدية فى ماله فى ثلاث سنين (وكذا الدية تجب على عاقلة المكره) بالكسر فيما إذا كان خطأ فيمن أكره على رمى صيد فرماه فأصاب إنسانا فتجب الكفارة على المكره لأن الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل المحرم كحرمة هذا المحل أيضا وكذلك إتلاف المال ينسب إلى المكره ابتداء وهذه نسبته تثبت شرعا .

(والحرمات أنواع : حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمرأة) لما فيه من فساد الفراش إن كانت منكوحة الغير وضياع النسل إن لم يكن وذلك بمنزلة القتل حكما للولد فلا يثبت الترخص به ، قيد بإكراه الرجل على زنا المرأة لأنها لو أكرهت على التمكن من الزنا رخص لها فى ذلك لأن التمكين ليس قتلا حكما لأن نسب الولد لا ينقطع عنها إنما ذلك فى فعل الرجل (وقتل المسلم) وجرحه لأن دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره عليه فى ذلك سواء ، وإذا استويا فى خوف التلف استويا فى استحقاق الصيانة فسقط الكره فى حق تناول دم المكره عليه للتعارض فلا يحل له

الإقدام عليه أصلا (وحرمة تحتمل السقوط) بمعنى ارتفاعها بالكلية (كحرمة الخمر والميتة) ولحم الخنزير فان الإكراه الملجئ يوجب إباحة كل من هذه لأن حرمتها لم تثبت بالنص إلا عندالاختيار والاختيار صحيح حالة الإكراه فاذا امتنع من تناوله صار مضيعا لدمه إثما إن كان عالما بسقوط الحرمة وإلا فيرجى أن لا يأثم لأنه قصد التحرز عن الحرام فى زعمه والموضع خفى فيعذر بالجهل ، قيدنا بكونه ملجئا لأنه لو قصر كالإكراه بالحبس أو بالقيد لم يحل له التناول لعدم الضرورة لكن لا يحد لو شرب الخمر مكرها بالقاصر استحسانا للشبهة ، بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل فإنه يقتص لأنه لم يحل بخلاف الأول (وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر) على اللسان والقلب مطمئن بالإيمان لأن الإجراء ظلم فى أصل وضعه لكن رخص فيه بالنص ومن هذا النوع سائر حقوق الله تعالى مثل إفساد الصوم والصلاة وقتل صيد الحرم أو فى الإحرام (وحرمة تحتمل السقوط) فى الجملة باسقاط من له الحق (لكنها لم تسقط بعذر الكره (١) واحتملت الرخصة أيضا كتناول المضطر مال الغير) فان أكل مال الغير حرام بالآية (٢) وجائز عند الإكراه الكامل ، لأن حرمة النفس فوق حرمة المال (ولهذا) أى لكون فعل المكره عليه رخصة (إذا صبر فى هذين القسمين) وهما مالم يحتمل سقوط حرمته أواحتمل لكن لم تسقط (حتى قتل كان شهيدا) لأنه فى الأول بذل نفسه لإعزاز الدين وفى الثانى لدفع الظلم (٣) .

وقد ختم كتابه بلفظ الشهيد رجاء أن يكون بصبره على العلم كالشهيد باعتبار عدم انقطاع عمله ، رزقنا الله تعالى الشهادة بمنه وكرمه :

وقد وقع الفراغ من تأليف هذا الشرح المسمى أولا :

بـ « تعليق الأنوار على أصول المنار »

وثانيا وهو الذى استقر عليه اسمه باشارة بعض العلماء الصالحين بعد النظر فيه :

بـ « فتح الغفار بشرح المنار »

فى يوم الأربعاء رابع شوال سنة خمس وستين وتسعمائة ، وكانت مدة تأليفه خمسة أشهر

---

(١) قوله الكره . بالفتح ما أكرهك غيرك عليه قاموس ، والذى فى نسخ المصنف التى كتب عليها غير الشارح الإكراه والمعنى واحد اه .

(٢) قوله الآية ، هى قوله تعالى ـ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ـ اه .

(٣) قوله لدفع الظلم : أى عن أخذ مال الغير اه .

بحول الله وقوته ، ومن أشكل عليه شيء مما كتبناه فليراجع التوضيح والتلويح والتقرير والتحرير فإني لم أتجاوزها غالبا لما أنها غاية في التحقيق والتدقيق .

ولله الحمد على التمام ، وللرسول أفضل الصلاة والسلام وعلى آله الكرام التحية والاكرام بغير عدّ ونهاية وغير حصر وغاية .

قال ذلك وكتبه فقير رحمة ربه الغنى زين بن إبراهيم بن محمد بن أبي بكر الشهير بابن نجيم الحنفي غفر الله له ولوالديه والمسلمين .

وكانت وفاة المؤلف المذكور يوم الأربعاء الضحى الأعلى ثامن رجب الفرد الحرام من شهور سنة سبعين وتسعمائة ودفن مع أخيه الشيخ عمر صاحب النهر بمسجد السيدة سكينة بنت سيدنا الامام الحسين ابن سيدنا علي كرم الله وجهه ، وقبرهما هناك معلوم يزار ، عليهما رحمة العزيز الغفار ، فقد عاش خمس سنوات بعد تأليف هذا الكتاب تقريبا .

بحمد الله تعالى تمّ طبع كتاب [فتح الغفار بشرح المنار ، المعروف : بمشكاة الأنوار في أصول المنار] للعلامة زين الدين بن ابراهيم الشهير بابن نجيم ، وعليه بعض حواش للمرحوم الشيخ عبد الرحمن البحراوى الحنفى المصرى ، مصححا بمعرفتى مع مراجعة صاحب الفضيلة (الشيخ محمود أبو دقيقة) من جماعة كبار العلماء ومدرس بكلية أصول الدين ؟

أحمد سعد على

أحد علماء الأزهر الشريف ورئيس لجنة التصحيح

القاهرة في يوم الخميس ١٩ رمضان سنة ١٣٥٥ هـ / ٣ ديسمبر ١٩٣٦ م ؟

ملاحظ المطبعة
محمد امين عمران

مدير المطبعة
رستم مصطفى الحلبى

الهداية

شرح

بداية المبتدى

كلاهما تأليف

شيخ الإسلام برهان الدين

ابى الحسن على بن ابى بكر بن عبد الجليل الرشدانى المرغينانى

المتوفى سنة ٥٩٣ هجرية

(فى الفقه على مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان)

أربعة اجزاء

مقرر تدريسه لطلبة كلية الشريعة الاسلامية بالجامعة الأزهرية

جار طبعه

ويطلب من : مكتبة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر

ص ب الغورية رقم ٧١